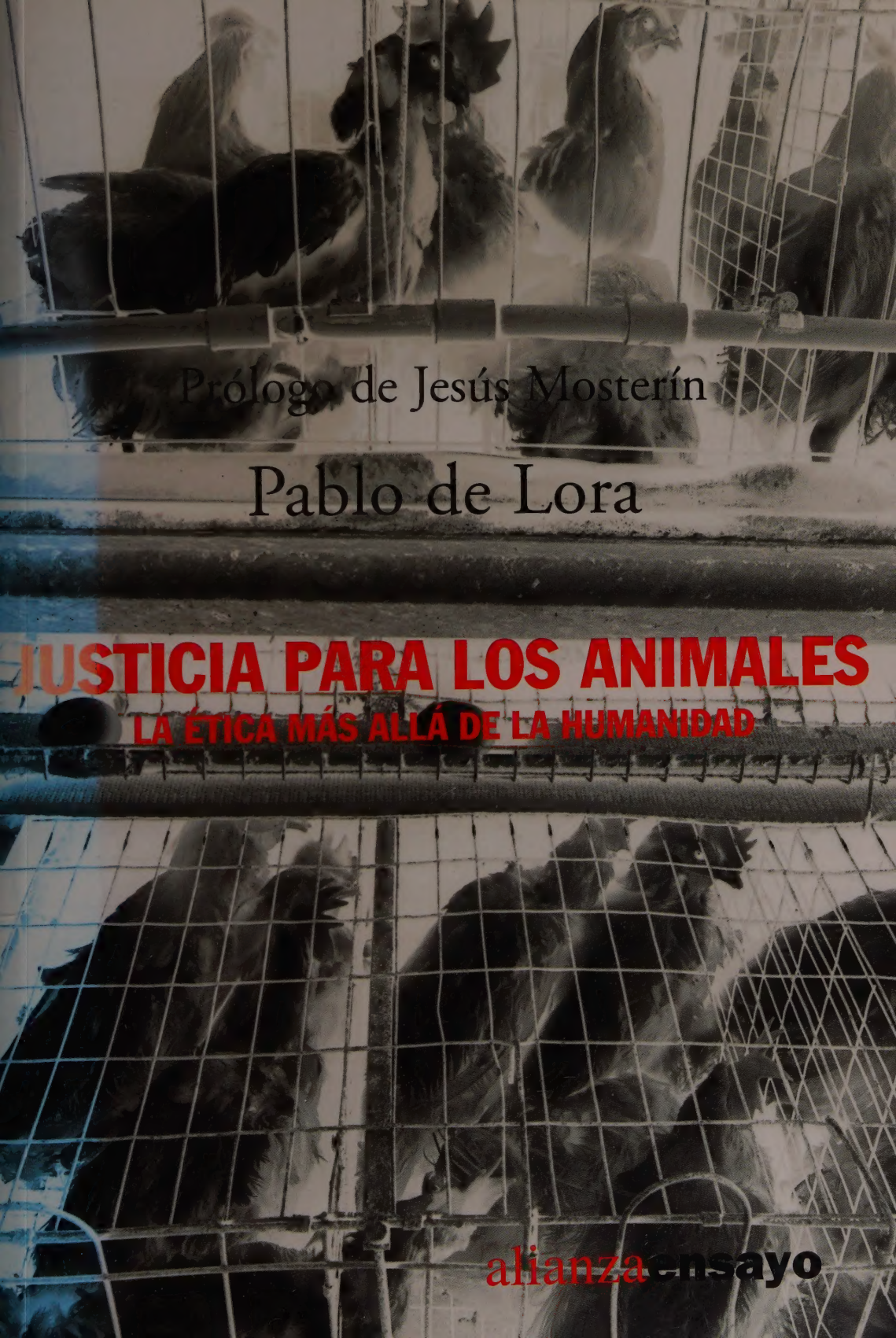

Prólogo de Jesús Mosterín

Pablo de Lora

JUSTICIA PARA LOS ANIMALES

LA ÉTICA MÁS ALLÁ DE LA HUMANIDAD

alianza ensayo

Pablo de Lora es profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid.

Diseño de cubierta: José Luis de Hijes
Foto de cubierta: © Photonica/Cover

JUSTICIA PARA LOS ANIMALES

LA ÉTICA MÁS ALLÁ DE LA HUMANIDAD

JUSTICIA PARA LOS ANIMALES
LA ÉTICA MÁS ALLÁ DE LA HUMANIDAD

Pablo de Lora

JUSTICIA PARA LOS ANIMALES

LA ÉTICA MÁS ALLÁ DE LA HUMANIDAD

Alianza Editorial

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Pablo de Lora, 2003
© del Prólogo: Jesús Mosterín, 2003
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2003
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www:alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-4157-X
Depósito Legal: M. 35.039-2003
Fotocomposición e impresión: EFCA, S.A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Printed in Spain

A Pipa,
por tantos ejemplos.

If you prick us, do we not bleed?
If you tickle us, do we not laugh?
If you poison us, do we not die?

WILLIAM SHAKESPEARE, *The Merchant of Venice,*
Acto III, escena I

ÍNDICE

PRÓLOGO de Jesús Mosterín 11

INTRODUCCIÓN 27

1. DOS MODELOS DE ANTROPOCENTRISMO 45
   Las langostas de Párraces 45
   El antropocentrismo por defecto: las raíces 48
   El antropocentrismo por exceso: la ley de la selva 55
   La ética: ¿humeana o humana? 69

2. EXPERIMENTOS REALES Y EXPERIMENTOS MENTALES 77
   De Erasístrato de Ceos a las «tres erres» 77
   Productos cosméticos: historia de una Directiva 83
   ¿Demostrar lo obvio? El dilema del experimentador 88
   Emociones, morones y razones 91
   Dogmatismo y coherentismo: ¿castillos en el aire? 99

3. LA ÉTICA DE LA RECIPROCIDAD 109
   Un cabo suelto 109

Do ut des 111
Obligaciones indirectas 118
La antesala de la posición original 125

4. *BRUTA SENSU CARERE* 135
Agentes morales y pacientes morales 135
¿Pensamiento sin lenguaje? 142
Washoe, Chantek, Koko, Kanzi, Alex: ¿se comunican los animales? 154
Del demonio de Descartes a la habitación china pasando por la conciencia de los murciélagos y el nombre de los conejos 168
Los animales como pícaros conductistas 178

5. LOS OTROS 183
Personas, muebles y «semovientes» 183
Maquinaria alimenticia 185
La lógica de la despensa 190
La vida como un viaje incierto 200
Una ética de las consecuencias 209

6. ¿PARA QUÉ QUIEREN DERECHOS LOS ANIMALES? 213
El sentido de los derechos 213
El huevo o la gallina 221
¿Lo somos todo? 224
Bienes básicos y utilidades irrelevantes 230
El argumento de los casos marginales 234

7. LAS PARADOJAS DE LA LIBERACIÓN ANIMAL 245
El brazo de *Paul* 245
La *Bombyx Mori* 249
Cuadrar el círculo 255
El higo y el cuervo, el lobo y el cordero 259
Del arca de Noé al barco de Neurath 262

8. ESPAÑA: LA CRUELDAD INSTITUCIONALIZADA 267
Legisladores, jueces y animales 267
La ideología taurina 281
¿Qué tradición? 285
Las cosas de España, las cosas de Europa 297

BIBLIOGRAFÍA 307

ÍNDICE DE AUTORES Y MATERIAS 333

PRÓLOGO

La moral cambia a lo largo del tiempo en función de los problemas que nos confrontan, de la información que vamos obteniendo y también de nuestros cambiantes sentimientos, valores, metas e intereses. Hasta hace un par de siglos todas las filosofías y religiones consideraban la esclavitud legal como algo moralmente aceptable, pero ahora todas la condenan con indignación. Frente al consenso moral alcanzado en el pasado y plasmado en la legislación positiva, la frontera de la moral pasa en cada momento por aquellas reivindicaciones morales nuevas sobre las que todavía no hay consenso alguno, pero sobre las que ya se discute activamente. En esta frontera las nuevas intuiciones morales de muchos individuos chocan con el consenso congelado del pasado, plasmado en el Derecho vigente. Por eso se propone o incluso se exige el cambio de la legislación, para adecuarla a las nuevas realidades morales. En el siglo XIX la frontera de la moral pasó por la ampliación del derecho a la libertad, es decir, por la abolición de la esclavitud, lo que en Estados Unidos llegó a provocar una guerra civil. A principios del siglo XX la frontera de la moral pasaba (y en algu-

nas zonas sigue pasando) por la concesión de derechos a las mujeres. Hoy en día la frontera de la moral pasa (entre otros puntos) por la extensión del derecho a no ser torturado a todos los animales capaces de sufrir. Por eso éste es un libro de frontera.

Muchas prácticas abusivas de las que son víctimas los animales no humanos nos indignan moralmente. Las gallinas apretujadas en estrechas baterías, donde no pueden moverse ni estirar las alas ni escarbar el suelo ni ver la luz del sol, condenadas a una vida de estrés, frustración, llagas y dolores, sufren de un modo infernal. Lo mismo puede decirse de las cerdas paridoras permanentemente inmovilizadas, atadas al suelo, encerradas tras barrotes, impedidas de hacer lo que sus genes les piden, y de tantas otras tragedias cotidianas que tienen lugar en los establos de concentración. Los perros colgados por los dientes y golpeados con barras de hierro y luego soltados en las peleas de perros; los toros lacerados atroz y públicamente por picadores, banderilleros y toreros; los carnívoros atrapados en cepos o confinados en tristes jaulas para arrancarles la piel; los miles de conejos cegados e infectados en experimentos para probar cosméticos: otros tantos ejemplos de aquello que habría que prohibir. Algo se puede hacer. La presión de los consumidores y de activistas como Henry Spira ya ha conseguido que los experimentos dolorosos con fines cosméticos se estén acabando de hecho y que un número creciente de países los prohíban ya de derecho.

España tiene la merecida reputación de ser uno de los países más crueles e insensibles con los animales. Mientras a principios del siglo XIX en Inglaterra se fundaban las primeras sociedades protectoras de los animales y se prohibían las corridas y encierros de toros, en España Fernando VII fundaba las escuelas taurinas. Todavía hoy la autoridad gubernativa preside las corridas de toros, los televisores chorrean sangre y sigue habiendo ayuntamientos que promueven el embrutecimiento colectivo de sus mozos mediante fiestas de la crueldad y la intoxicación etílica. Uno esperaría en vano una actitud más ilustrada por parte de jueces y legisladores.

De Lora nos recuerda en el último capítulo de este libro cómo la marrullería del PSOE y del PP ha venido impidiendo que la tortura de animales, que indigna a un número creciente de ciudadanos, entre en el Código Penal. Después que en noviembre de 2001 unos gambe-

rros entraran por la noche en el refugio de una sociedad protectora de Tarragona y cortaran con una sierra mecánica las patas a quince perros, dejándolos desangrarse hasta la muerte en una agonía espantosa, media España quedó conmocionada de horror. En un mes se recogieron más de seiscientas mil firmas exigiendo la reforma del Código Penal y un castigo ejemplar para los culpables. Sin embargo, el juez de lo Penal de Reus imputó a un solo individuo, al que finalmente dejó en libertad sin cargos. En vista de la indignación que causa esta situación, el gobierno remitió a las Cortes en 2003 una propuesta de modificación del Código Penal, en el que se introduce para casos extremos de maltrato de animales domésticos una pena de prisión de menos de un año. Pero enseguida la Junta de Fiscales del Tribunal Supremo consideró que tal pena sería excesiva y sugirió sustituirla por una multa. Menudos fiscales tenemos. Y menudos jueces.

La Generalitat de Cataluña, en aplicación de su norma vigente de protección de los animales, había prohibido la pretensión de Salvador Távora de introducir el rejoneo, lidia y muerte de un toro en medio de la representación de la ópera *Carmen* en Barcelona. Increíblemente, los tribunales, incluyendo el Supremo en 2003, condenaron a la Generalitat a pagar una indemnización multimillonaria a Távora, basándose en la presunta defensa de la libertad de expresión artística. Con ello la ceremonia de la confusión, la falta de lógica, la crasa incomprensión de lo que es el arte, la carencia de sensibilidad y compasión y el total desprecio por el sufrimiento de los animales condujeron a un esperpento judicial que difícilmente será olvidado. Como señalaba Antonio Machado por boca de su alias Juan de Mairena, el arte es representación, ficción, y por eso el toreo no es arte. La corrida no es «un arte, puesto que nada hay en ella de ficticio o imaginado». Al final de la ópera *Carmen*, Escamillo torea y don José apuñala a Carmen. Naturalmente la muerte del toro y de Carmen son ficciones. El arte es ficción y la ópera es arte. Matar a un toro en el escenario no es arte, como tampoco lo sería matar a la actriz que interpreta el papel de Carmen. Sólo un artista mediocre y sin imaginación puede confundir la representación ficticia o artística del dolor y la muerte con la cosa misma. Si Távora fuera consistente, haría matar de verdad tanto al toro como a la actriz que interpreta a Carmen. Sería curioso ver si el Tribunal Supremo lo absolvería por respeto a la liber-

tad artística. La libertad artística es la libertad de crear ficciones, y no tiene nada que ver con la libertad de torturar y matar de verdad. Parece mentira que los jueces del Supremo confundan ambos conceptos.

Este libro de Pablo de Lora merece ser saludado con albricias, aparte de por sus méritos intelectuales y literarios, por la doble circunstancia de haber sido escrito en España y precisamente por un jurista, un profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. Ojalá que su ejemplo cunda y que contribuya a que nuestra legislación y nuestra judicatura rompan la costra de prejuicios que les impiden ver el sufrimiento de los animales y escuchar sus gemidos. Hay que estar moralmente ciego para no apreciar la enorme diferencia que hay entre serrar las patas a una mesa y serrar las patas a un perro. A un número creciente de ciudadanos sensibles e informados no les cabe la más mínima duda. Esperemos que legisladores, fiscales y jueces saquen las consecuencias.

A partir de aquí dedicaré el resto del prólogo a hacer una serie de consderaciones filosóficas sobre la moral, la ética y las principales teorías éticas contemporáneas, en diálogo implícito con de Lora.

Si nuestra conducta estuviera completamente determinada, de tal modo que nunca tuviéramos que elegir ni tomar decisión alguna, la reflexión sobre lo que hacer sería superflua y la conciencia moral no existiría. Sin embargo, nuestra conducta no siempre está unívocamente determinada. Muchas veces podemos hacer cosas distintas y vacilamos entre ellas. En algunas de esas ocasiones reflexionamos sobre lo que hacer a la luz de la información de que disponemos y de nuestros propios valores, metas, principios, inclinaciones y sentimientos. Estas reflexiones constituyen nuestra conciencia moral. No podemos abdicar de la conciencia moral, de lo que Aranguren llamaba la moral como estructura (por contraposición a los contenidos concretos de las doctrinas morales). Siempre tenemos que elegir, que tomar decisiones. Incluso si decidimos resolver nuestro dilema echando una moneda al aire y aceptando su veredicto, eso es también una decisión.

De todos modos, sería muy fatigoso reflexionar desde cero en cada caso concreto. Por eso adoptamos reglas morales (o máximas, en jerga kantiana) que guíen nuestra acción en multitud de casos parecidos. En vez de plantearnos, cada vez que vamos al restaurante, el dilema

de si pagar la cuenta o irnos sin pagar, podemos adoptar de una vez por todas la regla de pagar siempre la cuenta. En este caso, especialmente sencillo, coinciden nuestras intuiciones morales, nuestras tendencias congénitas a la reciprocidad y el Código Mercantil vigente. A pesar de que una gran parte de nuestra vida social está basada en el principio de la reciprocidad, de Lora llama «rencorosos» a los que lo siguen. Uno más bien pensaría que quien actúa con reciprocidad, quien deja de cooperar con el que se niega a cooperar con él, no manifiesta rencor, sino sentido común.

Cada humán adulto y en pleno uso de sus facultades mentales es un agente moral capaz de regular su propia conducta de acuerdo con reglas que él mismo libremente adopta. Esta autonomía moral puede ser ejercida, pero puede también ser abdicada en manos de alguna autoridad externa. La moral así concebida es un asunto privado. Cada uno tiene su propia moral. Las morales individuales difieren tanto en su contenido como en su nivel de sofisticación. En nuestra interacción con los demás, con frecuencia tratamos de convencerlos para que cambien aspectos de su moral que no nos gustan y, a la inversa, nuestra moral se ve influida por el ejemplo y las razones de los otros. De todos modos, la sociedad necesita regular múltiples aspectos de la conducta humana de un modo más objetivo, impersonal y estable que la mera confrontación de las morales individuales. Esta regulación es el Derecho, a veces basado en la intersección de las morales individuales, pero en cualquier caso expresión convencional de la voluntad del legislador. La moral sólo puede ser individual o particular, pero el Derecho es universal, al menos dentro del pequeño universo de su ámbito jurídico.

Una vez establecida la ley (la norma jurídica positiva), ésta da lugar a una serie de derechos y obligaciones legales o convencionales. Cuando pensamos que no se han respetado nuestros derechos legales, protestamos por la injusticia que se nos ha hecho y exigimos su reparación. Los animales no humanos quedan fuera del paraguas de la protección jurídica, al menos en España. A pesar de ello, es obvio que son capaces de sufrir. Como señala Francis Crick, los únicos autores que dudan del dolor de los perros son los que no tienen perro. Los animales no humanos padecen y nosotros podemos com-padecer-nos con ellos. La compasión es una emoción moral básica, que lleva a la

consideración moral de todos los animales capaces de sufrir. En efecto, aunque los animales no humanos no sean agentes morales, son pacientes morales (según la afortunada expresión de Pablo de Lora), pues sufren los efectos y pagan el pato de muchas de nuestras acciones. Por eso quizá «Compasión para los animales» habría sido un título menos discutible para este libro que «Justicia para los animales». En efecto, «justicia» viene del latín *iustitia*, derivado de *iustus* (justo, conforme a ley o Derecho), que procede de *ius* (ley, Derecho), que a su vez proviene de la raíz indoeuropea *yewes* (ley). Pero aunque la ley y el Derecho español ofrezcan casi nula protección a los animales no humanos, el círculo en expansión de la compasión está ya en marcha y acabará, espero, introduciendo cambios en la legislación.

La ética (en el sentido en el que aquí vamos a usar la palabra) es algo distinto de la moral. La ética es el intento filosófico de iluminar racionalmente el proceso de reflexión moral. Por tanto, la ética es algo así como la meta-moral, la teoría que nos permite examinar críticamente las morales y nos proporciona criterios racionales para preferir entre ellas. Hay morales religiosas, pero no existe (es un oxímoron) una ética religiosa. Algunos llamados comités de ética a veces son meros voceros de una determinada moral religiosa y deberían llamarse comités de moral católica, por ejemplo. Así se entenderían mejor sus por lo demás incomprensibles remilgos ante entidades tan poco merecedoras de consideración moral como las células madre o las blástulas de las que proceden.

La ética introduce en nuestra reflexión moral valores de segundo orden, como la consistencia entre las máximas o la universalización relevante. Si dos de nuestras reglas morales se contradicen, hemos de renunciar a (o modificar) al menos una de ellas. Si aceptamos una norma en ciertos casos, hemos de extenderla a todos los casos relevantemente similares. Por eso la ética es incompatible con cualquier forma de grupismo (racismo, nacionalismo excluyente, sexismo, especieísmo, etc.) que restrinja la consideración moral a los miembros del propio grupo y deje en la intemperie normativa a los demás. Lo que nunca constituye justificación ética de una regla o costumbre es su carácter tradicional. La tradición puede explicar sociológicamente la existencia de ciertas normas morales o costumbres en un grupo social determinado, pero la tradición tiene valor nulo como justificación

ética de nada. Las salvajadas más execrables son tradicionales allí donde se practican.

Las teorías éticas más ambiciosas pretenden formular criterios generales y uniformes para justificar todo tipo de reglas morales en cualesquiera situaciones, aunque es dudoso que lo consigan. Probablemente las teorías éticas generales más en voga en los círculos académicos actuales son el utilitarismo, el kantismo y el contractualismo de Rawls. Aunque menos en voga, la teoría de los derechos naturales o intrínsecos es favorecida por de Lora. A continuación examinaremos brevemente estas cuatro concepciones.

Parece obvio que en el enjuiciamiento de nuestras reglas prácticas hay que tener en cuenta las consecuencias que su aplicación ocasione. Una regla que produzca consecuencias malas o indeseables será una regla mala o indeseable; y a la inversa. Las éticas que tienen en cuenta este punto de vista se llaman éticas consecuencialistas. La más famosa de entre ellas es la ética utilitarista. Casi todos consideramos en alguna medida las consecuencias que nuestras posibles acciones alternativas tendrían para nosotros mismos. El utilitarismo nos invita a tener en cuenta no sólo cómo las alternativas nos afectarán a nosotros, sino también cómo afectarán a cualquier criatura capaz de ser afectada. Además, en un alarde de altruismo heroico, exige que demos la misma importancia y peso a las consecuencias que tenga la acción o la regla para cualquier ser humano e incluso para cualquier criatura capaz de gozar y sufrir que a las que tenga para nosotros mismos o para nuestros hijos. Cualquier cosa que satisfaga un deseo tiene utilidad para quien la desea. Si ponemos todas las utilidades que produciría una acción (o el seguimiento de una regla) en el mismo plano y las sumamos, obtenemos la utilidad agregada de esa acción o regla. El principio de utilidad dice: actúa de tal manera que maximices la utilidad agregada, es decir, actúa de tal manera que tu acción incremente lo más posible la felicidad que hay en el mundo (o minimice el dolor y la aflicción). La ética utilitarista es fácil de aplicar a nuestras relaciones con los animales no humanos, pues ya de entrada tiene en cuenta sus padecimientos e intereses. No es de extrañar que los éticos que más han destacado en la defensa de los animales —desde Jeremy Bentham hasta Peter Singer— hayan sido utilitaristas.

El utilitarismo tropieza con serios problemas, empezando por la dificultad o imposibilidad de definir de un modo matemáticamente aceptable su noción central, la de utilidad. Es cierto que a partir de un sistema individual de preferencias binarias suficientemente idealizado se puede obtener una función métrica de utilidad ordinal, es decir, una función que asigne números mayores a los estados de cosas preferidos por el sujeto. Sin embargo, no se puede obtener de modo alguno (sin presupuestos arbitrarios) una función supraindividual, y no digamos ya supraespecífica, de utilidad. Y si ni siquiera está definida la función de utilidad, no se entiende lo que signifique el principio de maximizarla. Incluso lo de que cada uno valga como uno es una mera convención o dogma. Además, los éticos poco proclives al utilitarismo han señalado circunstancias imaginarias en las que el principio de la máxima utilidad nos llevaría a decisiones contrarias a nuestras intuiciones y sentimientos morales. De Lora mismo señala varias de estas dificultades.

Kant propuso un esquema abstracto —el imperativo categórico— de justificación ética que sin embargo es inaplicable, en opinión del mismo Kant, a nuestra relación con la naturaleza y con los animales no humanos. A lo más que llega es a repetir la opinión de Tomás de Aquino de que no hay que maltratar a los animales ajenos para no perjudicar a sus dueños humanos y de que no hay que maltratar tampoco a los animales propios, no vaya a ser que nos volvamos tan groseros y nos acostumbremos tanto al maltrato que empecemos a aplicarlo a otros seres humanos.

La fundamentación kantiana de la ética no es una fundamentación viable, pues infradetermina la moral y no ofrece respuestas ni soluciones a nuestras preguntas y problemas morales. Es un formalismo hueco y estéril, incapaz de dar de sí más de lo que nosotros previamente introduzcamos en él de contrabando. Kant es el principal adalid de una ética formalista, una ética tan pura y formal que ni siquiera está hecha para los seres humanos, sino para todo «ser racional». El kantismo ético es un formalismo tautológico. Los seres racionales en sentido kantiano hacen lo que dice Kant por definición; porque, si no lo hacen, no son (o no se comportan como) seres racionales. Sus «seres racionales» actúan exclusivamente por respeto a la ley moral y constituyen un reino espiritual de fines. El problema es que tales seres y tal

reino no existen. En Kant hay una separación tajante entre el mundo sensible y el mundo inteligible, entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu, cuya compatibilidad con una visión científica del mundo es sumamente dudosa.

Yo no recuerdo haber actuado nunca por respeto a la ley moral o por consideración de un deber absoluto e incondicional. Cuando, hace tres meses, al volver a casa, encontré a mi perra Lina dolorida y con el húmero roto, no vacilé en llevarla a la clínica veterinaria, hacerla operar y cuidarla luego. Lo hice por compasión, por cariño, pero no por respeto a la ley moral o porque piense que tiene un derecho intrínseco a ser operada. Entrego algún dinero a una ONG que defiende ideales que comparto porque quiero impulsar esos ideales, no porque piense que tengo el deber de hacerlo o que la ley moral me lo exija.

El imperativo categórico kantiano, en cualquiera de sus tres versiones, es tan vacío y formal, que cada «ser racional» debe añadirle todos sus prejuicios para poder deducir a partir de él leyes y reglas morales concretas. Esta legislación no será nunca universal, en contra de lo que Kant pretende. De los principios vacíos sólo se deducirá lo que cada uno haya añadido como premisas suplementarias tácitas. A la hora de deducir reglas morales en la *Metaphysik der Sitten*, el mismo Kant se limita a deducir la moral cristiana tradicional. Así, en el § 6, dedicado al suicidio, «deduce» el resultado sorprendente (para una moral de la autonomía) de que el suicidio está moralmente prohibido y es un crimen. Los griegos clásicos habrían llegado a una conclusión distinta a partir del mismo principio, y no porque fueran menos racionales, sino porque no eran cristianos. El capítulo siguiente, el § 7, está dedicado a la lujuria (el placer sexual que no conduce a la procreación), que al parecer también es algo prohibido moralmente. «Un tal uso (o más bien abuso) contra natura de la sexualidad es una violación del deber para consigo mismo que se opone en máximo grado a la moralidad...» La razón de ello consiste en que «el humán renuncia a su personalidad (y la arroja), usando de sí mismo como de un mero medio para la satisfacción de sus instintos animales». Aquí de nuevo Kant, bajo la pretensión de una deducción abstracta, se limita a repetir la moral cristiana pietista que había asimilado de niño. Para ese viaje no hacían falta estas alforjas. El utilitarismo conduciría en estos

casos (el del suicidio y el placer sexual no reproductor) a conclusiones morales más razonables.

La misma dificultad reaparece en John Rawls. Rawls nos propone como fórmula de justificación el considerar lo que acordarían individuos racionales (en el sentido de la teoría de la decisión) pero timoratos (adeptos a la regla del *maximin* en situaciones de incertidumbre) sometidos al velo de la ignorancia sobre la posición que luego van a ocupar en la sociedad para la que legislan. De nuevo aquí nos encontramos con que este planteamiento formal dará lugar a legislaciones muy distintas, según sea el abanico de posibles situaciones futuras que se admitan.

Por ejemplo, si los agentes no saben si van a ser blancos o negros o amarillos, se inclinarán por dar las mismas oportunidades a todas las razas. Pero, igualmente, si no saben si van a ser estadounidenses o mexicanos, españoles o marroquíes, etc., acordarán una legislación muy distinta que si ya saben de antemano que van a ser ciudadanos de un estado nacional concreto. Si ya saben que todos ellos van a nacer, tendrán una posición distinta ante el aborto que si también cabe que sean embriones o fetos nonatos. Si están seguros de que van a ser humanos, concederán menos derechos a los otros animales que si piensan —como los pitagóricos, los budistas o los hindúes— que pueden encarnarse en cualquier especie animal. Si pueden encarnarse como toros, prohibirán las corridas e incluso simpatizarán con la posición hindú de considerar a las vacas animales sagrados. Si esa posibilidad está excluida, quizás piensen que a los toros y vacas los parta un rayo. En definitiva, el abanico de posibilidades que se consideran puede abrirse más o menos y en direcciones distintas. Y según cuánto (y en qué sentido) se abra, los agentes racionales en la situación originaria llegarán a legislaciones muy distintas. Así como del principio moral de Kant salía casi cualquier cosa, de la situación originaria bajo el velo de la ignorancia sale casi cualquier legislación, según el alcance y el sesgo que elijamos atribuir a esa ignorancia inicial.

El discurso moral de cada época se expresa en categorías distintas. En la antigüedad se hablaba de bienes, en la Edad Media de pecados, posteriormente de deberes y ahora está en boga la jerga de los derechos, por la que Lora siente obvia simpatía. Sin embargo, la noción

de derechos no deja de ser vidriosa y de prestarse a todo tipo de malentendidos, que vamos a tratar de evitar.

Los derechos no son algo que exista ya dado en la naturaleza y que nosotros nos limitemos a descubrir. Los animales tenemos derechos en un sentido muy distinto de aquel en que tenemos ojos o riñones. Porque los derechos no existen de por sí, por eso tiene sentido tratar de crearlos mediante convenciones legislativas. Los derechos los creamos nosotros. La cuestión de los derechos que tengamos es una cuestión convencional, que sólo se plantea en el seno de una sociedad organizada políticamente y provista de un ordenamiento jurídico. Así que la pregunta relevante no es ¿qué derechos tienen los animales (o los hombres o las mujeres)?, sino: ¿qué derechos queremos que tengan? La moralidad, a diferencia de la composición química, no es una propiedad natural, sino convencional, pertenece —para usar la jerga de los griegos clásicos— al *nomos*, no a la *physis*. La fuente de los derechos es el Derecho, y no hay más Derecho que el positivo. Por tanto, qué derechos tengamos los hombres o las mujeres, los payos o los gitanos, los mamíferos o las aves depende exclusivamente de la legislación vigente en el momento y lugar en que se plantea la pregunta. Los derechos de los animales no los revela la ciencia ni la autopsia, sino la ley del país. Las leyes del país no tienen nada que ver con las llamadas leyes de la naturaleza. Estas últimas son regularidades fácticas, mientras que las primeras son expresiones convencionales de la voluntad del legislador.

Se habla de derechos en al menos dos sentidos: como convenciones legales o como presuntos derechos naturales u objetivos. En el primer sentido, y siguiendo a Kelsen, crear un derecho para alguien significa establecer una obligación (o prohibición o restricción) para los demás. Por eso los animales o los niños pueden tener derechos sin tener obligaciones. Que algunos tengan derecho a la vida o a la libertad consiste en que a los demás les esté prohibido matarlos o esclavizarlos. La libertad de prensa es la prohibición de la censura. El derecho de las vacas suecas a salir de paseo una vez al día es la obligación de los ganaderos de sacarlas del establo. Los derechos naturales, independientes de nuestras convenciones, no existen, son meras ficciones. Sin embargo, a veces usamos la jerga de los derechos para referirnos a algo intermedio, a algo que todavía no es un derecho legal pero que

nosotros pretendemos, proponemos o exigimos que se convierta en un derecho legal. Tendríamos, pues, tres tipos de derechos: los inexistentes derechos naturales y los existentes derechos como pretensiones y derechos legales.

Las éticas religiosas y hasta cierto punto la kantiana y la de los derechos absolutos tienden a suponer que hay una objetividad moral comparable con la física, que las leyes morales están dadas de una vez por todas (por Dios o por un principio abstracto aplicado en una comunidad ideal de seres espirituales), que los valores existen o inhieren (son inherentes) en las cosas mismas (porque Dios o la naturaleza allí los han depositado) y con independencia de nuestras valoraciones. Pienso que todo esto es mitología. Por ello no puedo estar de acuerdo con que los animales (humanos o no) tengan valor inherente o intrínseco por sí mismos, como pretende Tom Regan y a veces de Lora. Nada tiene valor intrínseco. El valor es un efecto de la valoración. Algo tiene valor en la medida en que lo valoramos, y no a la inversa. El valor económico de un bien o servicio es la resultante de las valoraciones que los agentes que actúan en el mercado hacen de ese bien. Si nadie lo valora nada, el bien carece de valor. Lo mismo ocurre con el valor estético y el moral.

A veces protestamos porque la legislación no reconoce ciertos derechos. Eso es una manera oblicua de decir que no estamos de acuerdo con la legislación vigente y que propugnamos su cambio en el sentido de incorporar como derechos ciertas garantías hasta ahora no reconocidas jurídicamente. Si no estamos de acuerdo con el desamparo legal de los animales, si pretendemos introducir nuevas garantías para ciertos grupos de animales, una manera de expresarlo consiste en decir que esos animales tienen unos derechos que claman por su reconocimiento jurídico (aunque, naturalmente, los que clamamos somos nosotros, no los derechos). Los valores intrínsecos no existen, y sólo está justificado hablar de ellos en contextos retóricos, donde a veces el buen fin quizá justifique el mal medio de un uso confuso y mitológico del lenguaje.

Nuestras intuiciones y emociones y sentimientos morales son la piedra de toque de las teorías éticas, y no al revés. Las emociones morales juegan el mismo papel en la ética que las observaciones empíricas en la física. Por muy plausible que resulte una teoría física, si con-

tradice nuestras observaciones, tanto peor para la teoría física (al menos, en general). Y por muy elocuente que sea una teoría ética, si a partir de ella resultan conclusiones contrarias a nuestras intuiciones y sentimientos morales, tanto peor para la teoría ética. La idea de matar y descuartizar a un solo hombre sano para trasplantar sus órganos a varios hombres enfermos me produce indignación moral, lo mismo que a de Lora. Por eso no soy utilitarista. Si una teoría ética conduce a resultados que chocan frontalmente con mis emociones morales, lo que voy a revisar es la teoría, no las emociones (al menos, en general).

Hay un proceso continuo en que nuestras emociones guían nuestras teorías y nuestras teorías educan nuestras emociones. El poner nuestras emociones morales encima de la mesa no constituye ninguna panacea ética, no conduce por sí mismo a ningún acuerdo y en ocasiones puede incluso resultar contraproducente, a no ser que dichas emociones pasen por el tamiz de la reflexión moral consciente y sosegada. Pero con frecuencia nuestros sentimientos responden a un procesamiento de la información más abarcador y profundo y no por inconsciente menos sofisticado que las ideologías y teorías conscientemente articuladas. Muchos de los mayores crímenes de nuestro siglo han sido el resultado de la supresión de nuestros sentimientos morales de compasión y de la aplicación implacable de ideologías aprendidas en los libros. En cualquier caso, ser una buena persona tiene más que ver con los sentimientos, emociones, actitudes y disposiciones que con el conocimiento de (o acuerdo con) alguna abstrusa teoría ética.

Nada de lo aquí dicho debe ser confundido con el emotivismo, la posición filosófica que pretende que el significado de los enunciados morales se agota en la expresión de las emociones subyacentes. El emotivismo es a la ética lo que el fenomenismo es a la filosofía de la física. Según el fenomenismo, los enunciados de la física, aunque aperentemente se refieran, por ejemplo, a los electrones, en realidad sólo se refieren a nuestras propias percepciones. Ningún físico se toma en serio esta postura. La física habla de los electrones y de los astros, no de nuestras percepciones. Yo tampoco soy emotivista en ética. Mis enunciados morales no se limitan a expresar mis emociones, sino que transmiten también los resultados de mis reflexiones morales acerca de, por ejemplo, las ventajas e inconvenientes de ma-

neras alternativas de regular nuestra conducta u organizar nuestra convivencia. Ni la teoría física se sigue de las observaciones ni la teoría ética se sigue de los sentimientos. Sin embargo, nuestra creatividad teórica es grande y produce una gran cantidad de propuestas teóricas incompatibles. De algún modo hay que cribarlas. Las observaciones sirven de piedra de toque, de criterio o test negativo para rechazar ciertas teorías físicas. También hay otros criterios, como la consistencia interna o la relevancia. Lo mismo acurre con la ética. Si una teoría física predice lo contrario de lo que observo o si una teoría ética condona lo que me parece aborrecible, difícilmente voy a aceptar tal teoría. Si la discrepancia es marginal, quizás re-eduque mis propios sentimientos o percepciones en los márgenes, para que cuadren con la teoría. Si la discrepancia es frontal, probablemente prefiera renunciar a la teoría y empezar de nuevo. En el mejor de los casos, llegaremos a un equilibrio reflexivo entre teoría y sentimientos. Con frecuencia, ni a eso. El mismo de Lora aprueba y practica el método de los «experimentos mentales» y utiliza la repugnancia que le producen ciertas conclusiones como argumento para rechazar la teoría de la que se siguen.

A los filósofos nos gustan los principios simples, que dan cuenta de todo con el mismo criterio y desde el mismo punto de vista. Pero la realidad es compleja, y diferentes puntos de vista son a veces requeridos para dar cuenta de aspectos distintos de esa complejidad. Nuestra conciencia moral ha de tener en cuenta la diversidad de nuestros problemas morales, y ha de ser lo suficientemente flexible como para adoptar diferentes perspectivas para tratar de problemas diversos. Algunas de las teorías éticas funcionan bien a ciertos niveles, pero son inútiles en otros. Por ejemplo, la ética kantiana enfatiza el efecto de nuestras acciones en los demás humanes, pero se olvida de sus efectos en nosotros mismos o en la biosfera. En general, los enfoques contractualistas de la ética sirven para analizar cuestiones morales como el cumplimiento de las promesas o el pago de las deudas, pero fracasan cuando se aplican a nuestras relaciones con los infantes o con los otros animales. El utilitarismo es una teoría ética mejor para regular nuestras relaciones con los otros animales, pero no nos proporciona una plataforma fiable para asegurar las libertades individuales o para enfocar la problemática ecológica. Ninguna teoría ética simple es la

panacea de todos los problemas morales. El conflicto moral entre perspectivas o intuiciones diferentes es a veces inevitable. A lo más que podemos aspirar es a alcanzar un compromiso práctico, que tenga en cuenta todos los aspectos relevantes de la cuestión.

La física ha avanzado mucho más que la ética, pero ni siquiera en física hemos logrado la teoría unificada; mucho menos en ética. No existe la teoría o esquema ético que solucione todos nuestros problemas morales por aplicación uniforme del mismo principio, regla o fórmula. En física aplicamos teorías distintas en campos diversos (en cosmología y en física de partículas, por ejemplo). En ética, también. Enjuiciar las actuaciones humanas no es más sencillo que describirlas. No hay teoría social ni fórmula simple que nos permita resumir y predecir la conducta humana en todos sus detalles. Si la hubiera, no necesitaríamos leer el diario para enterarnos de lo que pasa; nos bastaría con hacer deducciones a partir de la fórmula. Tampoco (todavía menos) hay una fórmula simple que resuma la ética. Las ofrecidas hasta ahora no funcionan más que en ciertos casos. Ojalá hubiera tal fórmula mágica, tal máquina conceptual de justificar decisiones morales. Nos ahorraría muchos dilemas y quebraderos de cabeza. Mientras no se encuentre, tendremos que seguir reconstruyendo inacabablemente nuestra propia moral, como en la metáfora del barco de Neurath, aludido por de Lora; tendremos que seguir avanzando a tientas en la oscuridad, por ensayo y error, echar mano en nuestras deliberaciones de todos los heteróclitos recursos de los que disponemos, desde nuestras inclinaciones congénitas hasta nuestras teorías filosóficas, desde los datos científicos objetivos hasta nuestra subjetiva experiencia de la vida, desde el cálculo hasta la compasión. Ojalá fuera todo más sencillo, pero no lo es.

Es hora de acabar este prólogo, que me ha salido más largo de lo que había previsto. Como fácilmente comprobará el lector, de Lora y yo estamos en desacuerdo en algunas cuestiones teóricas, pero coincidimos en gran parte de nuestras propuestas prácticas, sobre todo en propugnar reformas legislativas que pongan coto a los abusos más crueles y moralmente repugnantes a los que se ven sometidos los animales. Lo mismo me ocurre con Peter Singer. Cuando nos vemos, discutimos continuamente y, sin embargo, ambos colaboramos en cuestiones como el Proyecto Gran Simio. Singer, Lora, yo y espero

que el lector, aunque en desacuerdo sobre los esquemas teóricos, estamos de acuerdo en la mayor parte de las metas prácticas. Hay más acuerdo en las conclusiones que en las premisas. Afortunadamente, las arcanas discusiones de la ética teórica no enfrían los buenos sentimientos. Son los buenos sentimientos los que mueven a un número creciente de buenas personas a compadecerse con los animales, a movilizarse en su defensa y en definitiva a amarlos.

Jesús MOSTERÍN
Moià, mayo de 2003

INTRODUCCIÓN

> Él, William, el marido de Florence, tenía un trabajo y el trabajo no podía ser interrumpido. Su tarea consistía en atrapar a una gallina, ponerla cabeza abajo, vencer la resistencia de su cuerpo aprisionándolo entre sus rodillas, ligar sus patas con una goma elástica y pasar el ave al segundo operario, más joven, que logrará, entre graznidos y aleteos, colgarla de un gancho fijado en la estridente cinta transportadora que pende sobre su cabeza y que la llevará a una zona más profunda en el cobertizo en donde un tercer hombre, vestido con un impermeable de hule salpicado de sangre, agarrará su cabeza, estirará su cuello y lo cortará con un cuchillo tan pequeño que pareciera formar parte de su mano, arrojando su cabeza, con la inercia de ese mismo movimiento, en un cubo repleto de otras cabezas muertas.
>
> J. M. COETZEE, *Age of Iron*[1].

Al concluir su ensayo «Sobre la caza», José Ortega y Gasset recrea un pasaje de la *República* de Platón en el que Sócrates invita a Glaucón a perseguir a la justicia (ese concepto tan escurridizo y plagado de aristas), a la manera de los cazadores[2]. De la misma forma ha querido Ortega, a lo largo de esas páginas con las que prologa el libro *Veinte años de caza mayor* del conde de Yebes, «cobrarse» la pieza del deporte cinegético; «dar caza a la caza», en sus propias palabras[3].

Algunos años después de que Ortega publicara ese ensayo, una ilustre pensadora estadounidense, Martha C. Nussbaum, ha descrito

[1] Penguin, Nueva York, 1998, pp. 41-42 (1ª ed., 1990).

[2] Platón, 2000, p. 224 (432*b*). En lo sucesivo citaré según el sistema autor-fecha de publicación-página. Las referencias completas a esas obras se encuentran en la bibliografía final.

[3] Véase 1962, pp. 110-111.

el abismo que separa nuestro comportamiento con los animales (incluyendo lo que toleramos, o contribuimos a que se les haga) de lo que decimos, pensamos y proclamamos sobre nuestros deberes hacia ellos, como un ejemplo de flagrante esquizofrenia moral[4]. También Ortega se refería a esa suerte de ambivalencia que padece el cazador, quien, «inquieto de conciencia», duda de la corrección de su actuar aniquilador. En opinión de Ortega, tal desazón no dice nada en contra de la caza, sino que revelaría «el carácter general problemático, equívoco, que tiene nuestra relación con los animales»[5]. La razón de la complejidad es doble: nuestra incapacidad secular para conocer del todo a los animales y nuestra nunca del todo abandonada condición de tales[6]. No sólo la caza, sino muchos otros ámbitos de la realidad cotidiana, así como un buen número de variados instrumentos jurídicos, confirman el veredicto de Nussbaum y Ortega.

En el prefacio a la primera edición de *Liberación animal*, seguramente la «Biblia» del movimiento en favor del bienestar animal, Peter Singer, el máximo responsable de la revitalización del interés filosófico por dicha cuestión, relata una divertida escena que vivieron él y su mujer cuando fueron invitados a tomar el té por una señora inglesa que había oído que un joven profesor australiano, a punto de trasladarse desde Oxford hasta la Universidad de Nueva York, se disponía a escribir un libro «sobre animales». La señora y otras amigas también presentes en la reunión eran unas «enamoradas de los animales». Todas las damas poseían una o varias mascotas e incluso alguna de ellas ejercía de directora de un hospital para animales domésticos enfermos. A la anfitriona le sorprendió que ni Singer ni su mujer tuvieran animales en casa. Su interés por ellos no parecía, por tanto, muy genuino, debía pensar mientras devoraba un emparedado de jamón. La realidad es, explicó Singer a su anfitriona, que su pretensión al escribir el libro que en esos momentos daba sus primeros pasos era denunciar la explotación y sufrimiento innecesario que padecen los animales a manos de los seres humanos, un maltrato que seguramente había sufrido el cerdo del que procedía el jamón york que en ese mo-

[4] Véanse Nussbaum, 2001, pp. 1509-1510, y Francione, 1995, p. 31.
[5] Ortega, 1962, p. 71.
[6] *Ibid.*

mento ella engullía. Por lo demás, concluía Singer, «no estamos "especialmente interesados en los animales"»[7].

* * *

Desde que el día 22 de julio de 1822 la Cámara de los Comunes británica promulgara la conocida como Martin's Act, la primera ley nacional protectora de los animales aprobada por un parlamento en el mundo, se han sucedido en muchos otros países las medidas legislativas que tratan de paliar la crueldad con los animales[8]. En esa historia legislativa se alcanzó un hito en 1999 con la aprobación de la Animal Welfare Act en Nueva Zelanda. Debido en buena medida a las presiones ejercidas por la sección neozelandesa de la organización conocida como «Proyecto Gran Simio»[9], en el artículo 80 de la ley neozelandesa se prohíbe expresamente, por primera vez en la historia, la utilización de homínidos como sujetos de experimentación salvo cuando dicho uso se realice en atención a los intereses del propio animal, o de la especie a la que pertenezca, y los beneficios obtenidos no se vean superados por el daño probable que se le vaya a infligir.

No es difícil darse cuenta del enorme paso que esta regulación representa. La decisión de permitir la experimentación únicamente en

[7] Singer, 1999, pp. 19-20.

[8] Con la excepción del código de 1641 de la Massachusetts Bay Colony en el que se prohibía la crueldad con los animales domésticos, en los Estados de los Estados Unidos (el país que más pronto sigue la estela británica) la legislación anticrueldad no empieza a introducirse hasta mediados del siglo XIX. En Francia la Ley Gramont contra los malos tratos a los animales domésticos fue promulgada precisamente en 1850 por iniciativa del bonapartista Jacques Delmas, conde de Gramont (véase Le Bras-Chopard, 2003, p. 109, y Digard, 2002, p. 134). Así y todo, un tribunal del Estado de Nueva York ya había declarado en el mismo año 1822 en que se promulga la Martin's Act que la crueldad gratuita con los animales constituía una falta criminal; véase Francione, 1995, p. 121.

[9] Para una historia legislativa detallada de la norma neozelandesa, puede consultarse Taylor, 2001, pp. 35-38. El Proyecto Gran Simio es una organización que persigue la defensa de los llamados grandes simios (chimpancés, orangutanes, gorilas y bonobos) mediante la concesión de ciertos derechos básicos a su integridad física, su vida y su libertad en sus hábitats naturales. Está presidida por Peter Singer, quien, junto a la socióloga italiana Paola Cavalieri, publicó en 1993 el libro *The Great Ape Project*, un conjunto de ensayos sobre la cuestión a cargo de filósofos, etólogos y otros científicos que recoge también el proyecto de declaración de derechos de los grandes simios (la editorial Trotta publicó en 1998 la edición castellana, cuya traducción corrió a cargo de Carlos Martín y Carmen González).

beneficio del propio sujeto o de su especie, siempre y cuando el daño no sea mayor que el beneficio obtenido, contrasta agudamente con los criterios empleados, por ejemplo, en Europa. El 24 de noviembre de 1986 se aprobó la Directiva del Consejo 86/609/CEE para aproximar las legislaciones de los Estados miembros respecto de la protección de los animales utilizados para la experimentación y otros fines científicos. En España, cuya única referencia legislativa sobre dicha materia era una antigua Real Orden Circular de 31 de julio de 1929 (actualizada en 1961 por Orden del Ministerio de la Gobernación) [10], la incorporación de dicha Directiva se produjo mediante el Real Decreto 223/1988 de 14 de marzo [11]. En el artículo doce se establece que los experimentos han de realizarse con anestesia general o local, salvo si ésta es «incompatible con *los fines del experimento*» (letra b) del apartado 1). De la misma manera, tras la realización del experimento el animal ha de ser tratado a tiempo para calmar su dolor siempre que ello sea compatible con «los *fines del experimento*» (artículo 12.3). La pregunta es inmediata: ¿cualquier fin justifica el medio consistente en no prevenir o remediar el sufrimiento?

Por su parte, los países miembros del Consejo de Europa adoptaron el 18 de marzo de 1986, en Estrasburgo, el Convenio Europeo sobre la protección de animales vertebrados usados para la experimentación y otros fines científicos. La Comunidad Europea firma ese mismo Convenio en 1987, pero no es hasta once años después cuando lo incorpora definitivamente al derecho comunitario mediante decisión del Consejo de la Unión Europea de 23 de marzo de 1998 [12]. Resulta interesante detenerse en los considerandos 3 y 4 de dicha decisión. En el primero de ellos se hace una mención expresa a la utilización de primates, reconociéndose que su uso con fines científicos experimentales puede ocasionarles sufrimiento y que éste debe *reducirse*. En el considerando 4º se alude a que la utilización exige la previa captura de los primates en estado salvaje y que la práctica, por el dolor que entraña en cuanto a la propia captura y transporte, ha de «evitarse *en la medida de lo posible*».

[10] Véase *infra* capítulo octavo.

[11] BOE de 18 de marzo de 1988 (número 67, p. 8509).

[12] Véase el Diario Oficial de las Comunidades Europeas de 24-8-1999 (el Convenio fue incorporado con una reserva menor).

Independientemente de las apelaciones preliminares hechas por el Consejo de la Unión Europea que justificarían la aprobación del Convenio, lo que este mismo dispone en su articulado nos ayuda a percibir el contraste con la legislación neozelandesa (de la misma manera que lo hace la lectura de la Directiva 86/609/CEE y el correspondiente Real Decreto 223/1988 antes mencionados). En primer lugar, los propósitos para los que cualquier animal no humano vertebrado y vivo puede ser utilizado como sujeto de experimentación incluyen, por ejemplo, la evitación o prevención de enfermedades o afecciones en el ser humano, animales vertebrados *o invertebrados y plantas* (artículo 2). En segundo término, el experimento no debe realizarse si existe otro método científicamente satisfactorio, *práctica y razonablemente disponible*, que no implique el uso del animal (artículo 6). En último lugar, el experimento habrá de ser llevado a cabo con anestesia o analgesia general o local *salvo que el uso de la misma sea incompatible con el objetivo del procedimiento* (artículo 8). Los intereses de los propios animales, como se ve, son sólo muy marginalmente tenidos en cuenta [13].

Y se puede afirmar que, en general, ésa es la tónica de las normas jurídicas que componen la materia genérica de la protección o bienestar de los animales. La inmensa mayoría de esos textos legislativos reflejan una parecida hipocresía a la de la señora que cursó la invitación a Singer: en sus preámbulos y exposiciones de motivos, y a veces también en su articulado, se declaran las mejores intenciones, las prohibiciones más rotundas. Tras ellas aparecen las excepciones, que son las que realmente dan cuenta de los verdaderos propósitos. Así ocurre, por poner un ejemplo más próximo, con la Ley 8/1991 de 30

[13] En ese mismo espíritu, véase igualmente el artículo 6 del Convenio Europeo para la Protección de los Animales durante el Transporte Internacional (adoptado en 1968 por los Estados miembros del Consejo de Europa). Allí se dispone que: «A los animales les debe ser provisto espacio adecuado y, salvo que *circunstancias especiales exijan lo contrario*, sitio para echarse». En el número 4 de ese mismo artículo se establece que: «Durante el transporte se debe ofrecer agua y comida adecuada a los animales en intervalos apropiados. Los animales no deben permanecer sin beber ni comer más de 24 horas. *Este período, sin embargo, puede extenderse si el viaje al destino en el que los animales serán despachados puede completarse en un tiempo razonable*» (de acuerdo con el artículo 41, sin embargo, para el caso de los perros y gatos domésticos no deben transcurrir más de esas 24 horas). Sobre todo ello véase el capítulo segundo.

de abril de la Comunidad Autónoma Canaria sobre protección animal.

En el prefacio de la ley canaria el legislador expresa su voluntad de «recoger en un cuerpo legal único todos los principios de respeto, defensa y protección de los animales que ya figuran en los tratados y convenios internacionales, en las legislaciones de los países socialmente más avanzados y en la Declaración Universal de los Derechos del Animal, proclamada el 15 de octubre de 1987», así como de «aumentar la sensibilidad colectiva de Canarias hacia comportamientos más humanitarios y propios de una sociedad moderna en el trato a los animales sentando las bases para una educación que propicie estos objetivos». Uno imagina que, tomadas en serio ambas metas, el Parlamento canario habría aprovechado la oportunidad para erradicar una de las cruentas tradiciones que se dan en su territorio: las peleas de gallos. No ocurre así. La ley, en un esfuerzo por complacer a todos, y en las propias palabras del legislador: «propicia su *desaparición natural*, mediante mecanismos normativos que impiden su expansión, prohibiendo el fomento de estos espectáculos por las Administraciones Públicas, no autorizando nuevas instalaciones, y, especialmente, no favoreciendo la transmisión de estas aficiones a las nuevas generaciones mediante la exigencia de que se desarrolle en locales cerrados y prohibiendo su acceso a los menores de dieciséis años» [14]. Así y todo, en el artículo 5 de la ley, una vez establecida la prohibición de utilizar animales en peleas, fiestas, espectáculos y otras actividades que conlleven maltrato, crueldad o sufrimiento, se permite (apartado 2) la realización de peleas de gallos «en aquellas localidades en que tradicionalmente se hayan venido celebrando», siempre que (apartado b) «las casas de gallos e instalaciones donde se celebren peleas tengan, por lo menos, un año de antigüedad en el momento de la entrada en vigor de la presente Ley, *salvo las que se construyan en sustitución de aquéllas*» (cursivas mías). La conclusión parece obvia: «desaparición natural», aunque no faltan las ayudas para la supervivencia de la tradición.

El respeto que debemos a los animales, ese que se nos recomienda con la boca pequeña en textos normativos como los aludidos, no se

[14] Exposición de Motivos de la Ley 8/1991 de 30 de abril de la Comunidad Autónoma Canaria (cursivas mías).

traduce realmente en restricción alguna que impida sin paliativos un buen número de procesos y comportamientos crueles tan prescindibles como masivos y cotidianos, tan rutinarios que apenas si reparamos en ellos: experimentar nuevos productos, investigar el comportamiento, comer, vestir, divertirnos [15]. Pero al tiempo, como ha destacado Mary Midgley, si inspeccionamos cuidadosamente en nuestras prácticas vemos que no creemos de verdad que los animales sean meros objetos a nuestra absoluta disposición. No estimamos seriamente que cualquier deseo trivial humano pueda situarse por encima de la vida de los animales por alejados que se encuentren desde el punto de vista filogenético: los padres impiden que su hijo siga torturando a la lagartija que consiguió cazar, y si alguien experimentara un placer insustituible al blandir su bate de béisbol contra el cráneo de las vacas, pensaríamos que resulta intolerable lo que hace y que ese disfrute apenas debe tener peso frente al bienestar de la vaca [16]. De hecho, los tribunales han condenado a quien, por ejemplo, ha matado a su gato achicharrándolo en el microondas [17], aunque ese mismo acto, llevado a cabo en un contexto de «experimentación», no es condenable [18]. «Es probable —apunta con tino el escritor Manuel Vicent— que alguien que acaba de asistir a una corrida en las Ventas reprenda airadamente a un niño que está apedreando a un gato...» [19].

De ahí la esquizofrenia moral, patología que tiene, para el caso de los Estados Unidos, un cierto refrendo estadístico. Según los datos que ofrece Gary L. Francione, dos tercios de los ciudadanos de aquel país se muestran conformes con la siguiente proposición: «El derecho de un animal a no sufrir o a vivir libre debe ser tan importante como

[15] Así, en la ley sobre bienestar animal del Estado de Kentucky se prohíbe la muerte de cualquier animal, si bien en otra sección de la ley se eximen las actividades conectadas con la caza, la pesca, la industria alimentaria, la muerte para la satisfacción de «propósitos humanos», el entrenamiento de perros y el sacrificio de animales para cualesquiera propósitos que se hallen autorizados; véase *Ky. Rev. Stat. Ann* § 525.130 (1) (c) (Michie Supp. 1992). He tomado la referencia de Francione (1995, pp. 139-140).

[16] Midgley, 1983, p. 17; Carruthers, 1992, pp. 8-9, y Nozick, 1974, pp. 36-38. Véanse, a este respecto, las consideraciones de John Locke (*infra* pp. 120-121).

[17] *State v. Tweedie* 444 A. 2d. 855 (R. I. 1982). Tomo la referencia de Francione (2000, p. 70).

[18] *Ibid.*, p. 71.

[19] Véase 2001, p. 71.

el de una persona a vivir libre o no sufrir». Pese a ello, en Estados Unidos se sacrifican 8.000 millones de animales todos los años para el consumo de carne (260 animales por segundo); 40 millones lo son para obtener sus pieles, y se cazan 200 millones anualmente, por no mencionar los millones que son utilizados para todo tipo de experimentación, más o menos «necesaria» [20]. La esquizofrenia, con todo, no es afección exclusiva de Occidente. El antropólogo Jean-Pierre Digard nos informa, por ejemplo, cómo en la tribu de los ainús de Hokaido (Japón) las mujeres amamantan a los oseznos que son despojados bien pronto de sus madres y criados en el seno de la familia. Cumplidos los tres años, en una fiesta anual celebrada en otoño o invierno, el oso es conducido por el pueblo para participar en una ceremonia que le tiene como protagonista: es asaeteado y posteriormente sacrificado, «normalmente aplastándolo entre dos vigas. Las mujeres ejecutan danzas en su honor, luego lloran al oso y después se come su carne y las entrañas en un festín que reúne a toda la comunidad» [21].

* * *

He comenzado esta introducción recordando la evocación que hacía Ortega de la *República* de Platón. El célebre autor de *La rebelión de las masas* pretendía con ello confirmar la raigambre que el símil filósofo-cazador tiene en la historia del pensamiento (según Ortega, el pasaje citado atestiguaría, además, que Platón mismo habría cazado). El filósofo, como el cazador, es aquel que mantiene sus sentidos siempre despiertos en la «selva indómita y peligrosa» que son las ideas; quien «en vez de mirar sólo por derecho, hacia lo que el hábito, la tradición, el tópico y la inercia mental harían presumir, se mantiene alerta, pronto a aceptar que la solución brinque del punto menos previsible en la gran rotundidad del horizonte» [22]. Así conminaba a pro-

[20] Véase 2000, pp. xix-xxi. De acuerdo con los datos proporcionados por Mukerjee, en los Estados Unidos, excluyendo las ratas, ratones y aves, fueron más de un millón y medio los animales utilizados en la experimentación durante el año 1995 (si se contaran las ratas, ratones y aves, la cifra alcanzaría los diecisiete millones). En Holanda, incluyendo todo tipo de animales, no llegaron al millón; véase 1997, p. 81.

[21] Digard, 2002, p. 92.

[22] Ortega, 1962, p. 110.

ceder Sócrates a Glaucón para aprehender la noción de justicia; así habría intentado hacer Ortega con respecto a la afición de cazar.

Yo, modestamente, también como Ortega, pero más allá de su metáfora ilustrativa de la tarea filosófica del esclarecimiento conceptual, quiero en lo sucesivo, y en el nombre de la justicia, «dar caza a la caza», así como a otras muchas prácticas que suponen el sufrimiento y sacrificio de ciertos animales. Para ello sería por mi parte ingenuo pretender cobrarme *la* pieza de la justicia cual único cazador solitario, olvidando que desde el amanecer de la reflexión moral en Occidente, ese despertar que a buen seguro representa la *República* de Platón, han sido innumerables y muy diestros los previos venadores y bien esquiva la presa. Por esa razón, mi objetivo en los próximos capítulos es acercar al lector a las reflexiones que distintos e influyentes pensadores han vertido sobre la justicia para, a partir de ellas, tratar de determinar si efectivamente se puede decir que debemos justicia a, al menos, algunos animales y de qué manera la debemos.

Al lector no le habrá sido difícil percibir que en esta introducción estoy presentando mi propósito principal como una cierta prolongación infiel de las reflexiones orteguianas en torno a la caza. Su glosa de la *República* me ha servido para ello como anillo al dedo. Y en ese mismo espíritu de estiramiento no me puedo resistir a ejemplificar cómo abordaré el objetivo de mostrar que debemos consideración moral a los animales: teniendo como norte, precisamente, el intercambio entre Glaucón y Sócrates que sigue tras el punto en el que Ortega lo abandona. Una vez que Glaucón ha asumido que, en la elucidación de la noción de justicia, se ha de actuar como si se cazara, la cita que selecciona Ortega se cierra con la siguiente frase de Sócrates: «¡Glaucón! —exclamé, de pronto, al poner atención—. Me parece que contamos con alguna pista, y ya no creo que la justicia se nos esfume»[23]. A continuación el diálogo prosigue del siguiente modo (habla Glaucón):

—En realidad, hemos sido estúpidos.
—¿Por qué?

[23] Platón, 2000, p. 224 (*432c*). Esta trascripción no se corresponde de manera exacta con la traducción que hace el propio Ortega, lo cual, a nuestros efectos, es irrelevante.

> —Hace rato, y ya desde el principio, querido amigo, creo que ha estado rodando delante de nuestros pies, pero que no la hemos percibido, sino que nos hemos comportado ridículamente, como los que a veces se desesperan buscando algo que tienen en sus manos. Así nosotros no dirigimos nuestra vista hacia ella sino que la hemos mirado desde lejos, y por ello probablemente ha permanecido oculta para nosotros [24].

¿A qué apunta, a mi juicio, esta idea de Glaucón? En la literatura filosófico-moral, un método frecuentemente usado a la hora de abordar problemas relacionados con la justicia de las instituciones o de nuestras acciones, consiste en preguntarnos cómo encajan ciertos principios que asumiríamos en condiciones de reflexión ideales con las intuiciones éticas que mantenemos más irreflexivamente. De esa calibración habrían de surgir ajustes en las tesis inicialmente postuladas y, al cabo, buenas razones para actuar en la dirección correcta. No extrañamente se ha podido decir por ello que la ética implica esencialmente esa empresa de «diálogo» exploratorio que contienen los escritos socráticos de Platón [25]. Este libro transitará por esa misma senda metodológica tratando de evitar el pesimismo de un autor como Ted Benton, quien, al proponerse discutir las relaciones entre socialismo, ecologismo y derechos de los animales, anuncia, ya en las primeras páginas de su obra, que ese debate: «No deja sitio para los argumentos diáfanamente estructurados, en los que las premisas son claramente establecidas y defendidas, y las inferencias racionalmente obtenidas. La argumentación moral raramente, si no nunca, adopta esa forma» [26]. Intentaré seguir, por contra, la receta que diera Richard B. Brandt, al indicar que una teoría moral, para ser aceptable:

[24] Platón, 2000, p. 224 (432*d*).

[25] Rawls, 1971, p. 49.

[26] Véase Benton, 1993, p. 5. Pero esta primera advertencia resulta matizada muy pronto (en la misma página Benton indica a continuación que: «Espero, pese a todo, que mucho de lo que tengo que decir sea encontrado *racionalmente persuasivo*» —cursivas mías), cuando no contradicha. Comentando los conflictos entre los presuntos intereses de los animales y de los seres humanos, Benton afirma: «De cualquier consideración seria del estatuto moral de los animales se exigirá que aporte un *esquema coherente* para pensar sobre estos dilemas» (*ibid.*, p. 71).

> no debe contener conceptos ininteligibles o inconsistencias internas; no ha de contradecir hechos conocidos; debe ser susceptible de ser formulada de manera precisa y que de ese modo sus implicaciones para la acción puedan determinarse; y —lo más importante— sus consecuencias deben ser aceptables para las personas juiciosas que han tenido una amplia experiencia de razonabilidad, al ser contrastadas a la luz de los argumentos que en su apoyo pueden esgrimirse y con las implicaciones de otras teorías normativas claramente describibles[27].

Muchos son los grandes filósofos que, como Ortega, se han topado con la «cuestión animal» (queriéndose decir con ello la presumible existencia de deberes hacia ellos) y han optado por la fuga como el cazador que, persiguiendo una liebre, hubiera avistado un dinosaurio. «En un estudio a todo trapo sobre la caza yo me sentiría obligado a tratar en profundidad la dimensión de su ética que la muerte dada al animal hace ineludible —afirma Ortega[28]—. Pero —añade— tengo que frenar aún el intento porque es tema de enorme dificultad. Hay, por lo pronto, el retraso y tosquedad fabulosos en que se encuentran los estudios de moral.»[29]

Parecida actitud se refleja en autores que, años después, lograban articular el debate contemporáneo sobre la justicia en torno a su obra. El ejemplo más significativo es, sin duda, el de John Rawls. Por razones que veremos en su momento, en la concepción rawlsiana no tiene sentido hablar de «justicia para los animales». Sin embargo, Rawls reconoce que es moralmente erróneo ser crueles con ellos, y que su capacidad de sentir placer y dolor nos impone un deber de compasión y humanidad, en su caso, aunque, afirma: «No intentaré explicar estas consideradas creencias. Están fuera del alcance de la teoría de la justicia [...] Una concepción correcta de nuestras relaciones con los animales y la naturaleza parecería depender de una teoría del orden natural y de nuestro lugar en él»[30]. Esta tarea, que Rawls tilda de «metafísica», no es abordada por él y tampoco lo será por mí. Persistiré, como vengo anunciando, en el esfuerzo socrático a partir de

[27] Brandt, 1992, pp. 112-113.
[28] Ortega, 1962, p. 72.
[29] *Ibid.*
[30] Rawls, 1971, p. 512.

los presupuestos de determinadas teorías sobre la justicia y de nuestras actitudes, comportamientos e intuiciones referidos a nuestra relación con otros seres humanos y los animales no humanos. Estimo, como Glaucón, que muchas claves rondan delante de nuestros pies y no las vemos, o no las queremos ver: las razones por las que debemos justicia a algunos animales puede que no sean muy distintas de las que esgrimimos cuando tratamos con seres humanos [31]. En todo caso, soy plenamente consciente de que estamos ante uno de los tópicos filosófico-morales más vidriosos [32].

Esta complejidad es, sin embargo, frecuentemente usada como una excusa para no asumir ni teórica ni pragmáticamente las conclusiones alcanzadas o atisbadas en el análisis. Se trata, de nuevo, de otra manifestación de la hipocresía o, en el mejor de los casos, esquizofrenia ética que, como vengo afirmando, padecemos en esta materia. Curiosa, y paradójicamente, en la discusión pública sobre el bienestar de los animales es moneda común la apelación a la incoherencia ajena como forma de salir del paso de las actitudes propias poco consideradas con el reino animal. En ese tipo de retorsión, muy familiar en nuestro ámbito, algunos españoles se han revelado particularmente hábiles. Ante la denuncia foránea de «nuestras» corridas de toros, por ejemplo, se alegan las prácticas de aquellos mismos que nos señalan. Pero con ello lo que se presupone, en el fondo, es que tanto unas como otras son censurables. Así lo señalaba también Richard Ford, el perspicaz viajero romántico inglés que visitó España en el XIX:

[31] Este mismo espíritu es el que preside las tesis, muy próximas a las que aquí se mantendrán, de Jorge Riechmann; véase Mosterín y Riechmann, 1995, pp. 12-16.

[32] A diferencia de Rawls, otros filósofos ilustres de la política que tampoco se han enfrentado a fondo con la cuestión de la dimensión ética de nuestra relación con los animales sí reconocen en cambio la urgencia y necesidad de su inclusión en la agenda de la filosofía moral. Es el caso de Norberto Bobbio, quien, a la conclusión de su ensayo *Derecha e izquierda*, afirma lo siguiente: «¿Y qué decir de la nueva actitud hacia los animales? Debates cada vez más frecuentes y extensos, concernientes a la legitimidad de la caza, los límites de la vivisección, la protección de especies animales que se han convertido en cada vez más raras, el vegetarianismo, ¿qué representan sino escaramuzas de una posible ampliación del principio de igualdad incluso más allá de los confines del género humano, una ampliación basada en la conciencia de que los animales son iguales a nosotros los hombres por lo menos en capacidad de sufrimiento? Se entiende que para que cobre sentido este grandioso movimiento histórico, es preciso levantar la cabeza de las rencillas cotidianas y mirar más arriba y más lejos» (1996, p. 176).

«Cuando se critican las corridas de toros, los españoles siempre sacan a relucir nuestro boxeo como justificación de aquéllas, como si el *tu quoque* fuera una razón...»[33]. Esta réplica del «y tú más» que Ford apunta no es una estrategia argumentativa vulgar, sino que, de acuerdo con la información proporcionada por Adrian Shubert, llegó a ser empleada por el diputado Senra, aludiendo precisamente al boxeo, en una sesión parlamentaria de mayo de 1922[34]. Esa misma actitud la encontramos también en el ensayo de Ortega. Los ingleses, que habrían apostado por la «caza fotográfica» sustituyendo el disparo del arma por el de la cámara como medio para la evitación del sacrificio animal, son los mismos ingleses, aduce un enojado Ortega, que se han mostrado implacablemente sanguinarios en su hegemonía colonizadora[35]. Por ello, su propuesta no sería sino una exagerada reacción proteccionista que evidenciaría una sensibilidad errada. En el paroxismo de su indignación Ortega se permite, en nota a pie de página, una conjetura que, sencillamente, dejo a juicio del lector: «Es inconcebible que no se haya hecho ningún estudio, desde el punto de vista ético, sobre la Sociedad Protectora de Animales, analizando sus normas e intervenciones. ¡Vaya usted a saber si la zoofilia inglesa no tiene una de sus raíces en cierta secreta antipatía del inglés hacia todo lo humano que no sea inglés o griego!»[36].

Junto a la hipocresía o esquizofrenia moral en nuestra conducta con los animales, o la crueldad asumida e inmisericorde, perviven las actitudes también heroicas en favor de aquéllos; los sacrificios «que no pertenecen a este mundo» en su defensa, así como las construccio-

[33] Ford, 1982, p. 106 (a ese respecto, el propio Ford afirmaba: «no debemos, pues, ver el toro en el ojo ajeno y no ver la zorra en el propio»; *ibid.*, p. 108). En efecto, en el estudio de Adrian Shubert se señala que en el siglo XIX, coincidiendo con la aparición de las primeras organizaciones defensoras de los animales en Europa, y el consiguiente arreciar de las críticas a los toros, los panfletos y revistas taurinas pusieron el punto de mira en el boxeo, de tanto éxito en Inglaterra, como ejemplo de espectáculo aún más salvaje; véase Shubert, 1999, pp. 169-170. Así lo encontramos, por ejemplo, en el estudio de Pereda: «¿Qué respeto nos debe merecer ese sentimentalismo absurdo [...] que grita histérico ante el par de banderillas, clavadas a pecho descubierto en el morrillo del toro, y aplaude y celebra el directo brutal a la boca del adversario, que deja al boxeador arrojando cuajarones de sangre y devorándose su dolor?»; 1990, pp. 139-140.

[34] Shubert, 1999, pp. 170-171.

[35] Ortega, 1962, p. 76.

[36] *Ibid.*, p. 77.

nes filosóficas ambientalistas más arriesgadas e inviables para la propia especie humana: desde la preocupación del vegetariano Leonardo da Vinci por los pájaros, que le hacía ir muchas mañanas al mercado a comprarlos vivos para soltarlos [37], hasta las más recientes muertes de Diane Fossey, que empeñó hasta la vida frente a los cazadores furtivos por lograr la supervivencia de los gorilas en su hábitat natural de las montañas ruandesas; de Jill Phipps, una activista británica de los derechos de los animales arrollada por un camión que transportaba ganado cuando, como otros miles, se hallaba concentrada en el aeropuerto de Coventry (Inglaterra) el 30 de enero de 1995 tratando de impedir la salida de aquella «carga»; de Henry Spira, que dedicó hasta el último hálito de su vida a la defensa de los indefensos, como ha relatado Peter Singer en *Ethics into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement* [38] *(La ética en acción: Henry Spira y el movimiento de los derechos de los animales)*, o de Barry Horne, que murió el 5 de noviembre de 2001 tras una serie de huelgas de hambre con las que pretendía del gobierno británico que pusiera en marcha una comisión oficial que estudiara los abusos de la experimentación animal [39], pasando por las obras de Albert Schweitzer [40] o el «ecologismo profundo» que representan los escritos de Arne Naess, Paul Taylor o Lawrence Johnson, por citar sólo a algunos de sus defensores más conocidos [41].

Durante años, Michael A. Fox, veterinario de profesión, fue una de las bestias negras de los filósofos que desde principios de los setenta capitaneaban el movimiento en favor de la extensión de la consideración moral a los animales (en particular de Peter Singer y Tom Re-

[37] Véase Ryder, 1998, p. 15. Montaigne da cuenta de que también Pitágoras compraba las capturas de los pescadores y de los pajareros para soltarlas; véase 1999 (1580), p. 360.
[38] Rowman y Littlefield, Lanham (MD), 1998.
[39] En el momento de morir, Barry Horne cumplía una condena de 18 años de cárcel por haber incendiado dos tiendas en protesta por su comercialización de productos que son probados en animales.
[40] *The Philosophy of Civilization*, Nueva York, Macmillan, 1955.
[41] Véanse respectivamente: «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement», *Inquiry*, vol. 16 (1973), pp. 95-100; *Respect for Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1986, y *A Morally Deep World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990. Para un estudio exhaustivo del movimiento *deep ecology* o «Ecología profunda», véase Velayos Castelo, 1996, pp. 204-220.

gan). Para Fox, en la medida en que los animales carecen de autonomía (son incapaces de «liderar sus propias vidas»), no pueden tener valor por sí mismos. La obra más representativa de esta posición de Fox lleva un título bien expresivo de sus tesis: *Razones a favor de la experimentación animal (The Case for Animal Experimentation)*. El libro fue excelentemente acogido en la comunidad científica (que no veía con muy buenos ojos el auge del proteccionismo animal) y recensionado en la revista *The Scientist* en octubre de 1986. Para sorpresa de todos, en diciembre de ese mismo año Fox envió una carta de contrición que se publicó en el número de la revista de quince de diciembre. Contenía la siguiente declaración que, pese a su extensión, considero importante reproducir casi íntegramente:

> Desde que escribí el libro he llegado a un estado de profunda insatisfacción con el enfoque que adopté, basado en la posesión de derechos y en una definición estrecha de la comunidad moral. Creo ahora que los intentos de justificar el uso de animales para la experimentación no convencen a nadie salvo a los ya convencidos. Ello es así porque se apoyan en una concepción jerárquica de la ética y de la relación entre los seres humanos y la naturaleza, que yo asumí en el libro y que muchos, ahora incluyéndome a mí, ven que hay razones para rechazar. No existe un fundamento no arbitrario sobre el que argüir que las diferencias moralmente relevantes entre los seres humanos y los animales, que algunas puede haber, hacen de los seres humanos seres moralmente superiores, y a los animales inferiores, o formas de vida carentes de valor. Ahora pienso que porque los seres humanos son la especie dominante en el planeta, han decidido usar a los animales de determinada manera y no cederán en las ventajas así logradas. Pero al poder de controlar la naturaleza acompaña la responsabilidad de ejercer la sabiduría y humanidad siempre, y a estar especialmente preocupado y dispuesto al cuidado de los seres sensibles de cualesquiera especies bajo nuestro dominio [...] Así que, nueve meses después de la publicación de mi libro, me encuentro en desacuerdo radical con algunas de sus principales tesis. Llegar a esta conclusión ha sido tanto doloroso como estimulante. Sin embargo, creo que el libro contiene algunas virtudes, no siendo la menor de ellas la de que provocará el debate y revelará algunas direcciones que no merece la pena tomar.

Subsiguientemente, Fox se convertía al vegetarianismo y en partidario de la abolición de la experimentación animal [42].

Las páginas que siguen están destinadas a los «humanos», a los que seguramente no son como Fox. No son una guía para la ascensión moral sino que me conformaría con que llegaran a ser un buen acicate para la reflexión y, tal vez, para el cambio en algunas actitudes. Una justificación moral como la que esta que sigue pretende ser debe poder ser compartida sin la exigencia de renunciar a nuestros compromisos más genuinos, sin necesidad de que hayamos de convertirnos en santos y sin hacer apelaciones a sentimientos o creencias íntimas e infalibles, sino a lo compartido y razonable independientemente de éstas o aquéllos. En ese terreno tan cubierto de neblina y tan movedizo en el que colocamos nuestras obligaciones éticas y las correlativas renuncias es en el que ha de ser efectiva la apelación que por mi parte trataré de hacer en favor de que ciertos animales tengan ciertos derechos.

Al abrigo del mejor Ortega, el que compele al pensador a mantenerse alerta, yendo más allá de lo que el «hábito, la tradición, el tópico y la inercia mental harían presumir», me dirijo a aquellos a los que George Nicholson, con las siguientes palabras que transcribo, dedicaba sus *Remarks on the Conduct of Man to inferior Animals (Consideraciones sobre la conducta de los hombres en relación a los animales inferiores)*, una obra publicada en 1797; a aquellos, decía Nicholson:

> cuyas opiniones no han sido formadas en la creencia implícita y la aceptación común; cuyos hábitos no han sido fijados por la influencia de falsas y perniciosas máximas o ejemplos corruptos; que no son ni sordos a los lamentos de la miseria, ni impíos frente al sufrimiento inocente, ni inconmovibles ante la exhibición de escenas de violencia, tiranía y asesinato. Se incluyen las opiniones de muchos estimados y respetables escritores, dándose preferencia a la exposición nueva u original; en la esperanza de impresionar en la mente del lector de una manera más efectiva los motivos de compasión, piedad y justicia hacia los perseguidos e inocentes animales.

* * *

[42] Así lo constata Evelyn Pluhar (1995, p. 55). Véase igualmente Michael A. Fox, «Animal Experimentation: A Philosopher's Changing Views», *Between the Species*, vol. 3, nº 2, primavera 1987.

Durante los años que ha durado la investigación que culmina en este libro he compartido con muchas personas gran parte de las inquietudes que se reflejan en estas páginas. Ése ha sido el caso de mis compañeros en el Área de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, así como de otras universidades y de disciplinas próximas. En ese capítulo debo un agradecimiento especial a Roger Crisp y Timothy Endicott de la Universidad de Oxford, así como a Daniel González Lagier, que tuvo la osadía de invitarme a reflexionar en voz alta sobre los derechos de los animales con sus estudiantes y los buenos amigos y colegas de la Universidad de Alicante. Otras, como Irene Blázquez, Mónica Prado Grappasono o Patricia Teixidor, me han ayudado a entender mejor aquellos temas que aquí se abordan más alejados de mi disciplina, o simplemente me han leído, apoyado y animado, aunque, como en el caso de Mariano Corralo, Marta Kindelán, Ana de la Puebla, Rafael Sánchez Aristi, María de Sande o Alberto Vaquerizo, mediara un escepticismo (en variadas dosis) siempre estimulante. Belén Urrutia y Ángel Rivero son los cooperadores necesarios de esta obra, lo cual, en ningún caso, excluye la autoría inmediata por mi parte, en lo malo y en lo bueno (si lo hubiere).

CAPÍTULO 1

DOS MODELOS DE ANTROPOCENTRISMO

> Comparto enteramente el criterio de los escritores que afirman que, entre todas las diferencias existentes entre el hombre y los animales inferiores, el sentido moral o conciencia es el más importante [...] Carecemos completamente de razones para suponer que los animales inferiores están dotados de semejante capacidad, y, por consiguiente, cuando el perro de Terranova saca del agua a un niño, o un mono arrostra peligros por salvar a un compañero, o toma a su cargo la tutela del mono que yace en la orfandad, no llamamos «morales» a estas acciones.
>
> CHARLES DARWIN, *El origen del hombre*, capítulo IV [1].

Las langostas de Párraces

La historia está plagada de relatos de desconsideración de los seres humanos hacia los animales. En un ensayo delicioso, Francisco Tomás y Valiente glosó, de la manera magistral que él acostumbraba, el «Auto sacramental o farsa teológica de unas voraces langostas», auto con el que finalizaba el proceso instruido contra una plaga de langostas que, en los años transcurridos desde 1647 hasta 1650, asolaba las cosechas de la localidad de Párraces, situada entre las de Villacastín y El Espinar (Segovia) [2].

El proceso, por lo que describe Tomás y Valiente, contó con todas las formalidades: una querella en la que se indicaban los daños pro-

[1] Véase 1994 (1871), pp. 113 y 127-128.
[2] Tomás y Valiente, 1990, pp. 11-31.

ducidos por las langostas (se insistía particularmente en que, con la destrucción de las cosechas, eran menos los sufragios y limosnas dados a la Iglesia) y se solicitaba su excomunión; un abogado defensor de las langostas que no fue muy entusiasta en su encomienda (lo cual es comprensible, pues también él tenía campos amenazados); los coadyuvantes que comparecen en nombre y representación de las ánimas del purgatorio y de algunos santos patronos de la comarca (pues, como antes se dijo, unas y otros resultaban afectados por la mengua de óbolos); un fiscal; la práctica de la prueba testifical, y una, diríamos en el lenguaje procesal de hoy, «pieza separada» en la que fray Pedro de la Trinidad (juez de la causa) da respuesta a una cuestión prejudicial de no poco fuste: ¿cabe excomulgar a las langostas?[3]. La pregunta es relevante porque, de manera directa, sólo cabe excomulgar a los hombres, únicos seres creados con alma. Fray Pedro sigue en este punto a santo Tomás y concluye que la excomunión de las criaturas irracionales es posible si se hace de manera indirecta y rogativa: para mover a Dios a que seamos perdonados y se lleve a las langostas si fue él quien las mandó como castigo. Si, en cambio, el causante de la plaga fue el demonio, la excomunión habrá de ser compulsiva contra él.

La sentencia finalmente condenó a las langostas al destierro, para lo cual se les dio tres días de plazo bajo amenaza de excomunión. También en eso se respetó el principio de publicidad y seguridad jurídica, pues, según describe el juez en el auto, la decisión fue notificada por el secretario. Durante los tres días se hizo la advertencia eclesiástica a unas langostas no muy dispuestas a abandonar aquellos pagos, se llegó a ampliar el plazo y, ante su obcecación, fueron finalmente excomulgadas.

Otros muchos procesos contra los animales se han dado a lo largo de la historia desde que el filósofo presocrático Demócrito afirmara por primera vez la posibilidad de enjuiciar a los animales[4]. Así lo do-

[3] Tal y como ilustra E. P. Evans, de acuerdo con la teología medieval, propiamente hablando no cabe excomulgar a las bestias, tan sólo anatematizarlas, en la medida en que no forman parte de la comunión de la Iglesia; véase 1906, pp. 51-52, y Francione, 1995, pp. 93-94. Claro que, si eso fuera así, el remedio parecería entonces consistir en proseguir con el «cerco» al demonio, bautizando a todos los animales.

[4] Véase Sorabji, 1993, pp. 108-109 y 162. También Platón consideró que debía sacrificarse y echar «fuera de los confines del país» al animal que matare a alguien. Véase *Las Leyes*, IX, 873*e* (1960, pp. 130-131, tomo II). Todavía hoy podemos encontrar resabios

cumentan las obras de E. P. Evans, Niceto Alcalá-Zamora y William Ewald, entre otras. Desde nuestra actual perspectiva postilustrada, ese acontecimiento exige alguna explicación.

En 1739 el jesuita Guillaume-Hyacinthe Bougeant ya nos ofrecía una primera pista, en clave católica, para entender el auge de los procesos de anatematización de los animales. Para Bougeant se trataba de una consecuencia lógica de la progresiva «habitación» del demonio en las bestias, hecho este fácilmente comprensible: la expansión del cristianismo y la práctica de bautizar a los niños hacían que disminuyeran los hombres que podían ser víctimas del diablo, ente que, por otro lado y como bien se sabe, es inmortal [5]. Los procesos contra las bestias eran de anatematización porque, tal y como se ha dicho, siguiendo la docta opinión de Tomás de Aquino, no cabía la excomunión de los animales. Ese dogma, con todo, no había impedido que en 1394 un cerdo fuera ahorcado en Mortaign por haber comido sacrílegamente una hostia consagrada, y que otro, que había matado y devorado a un menor, viera agravada su pena porque era viernes cuando cometió el crimen vulnerando con ello la abstinencia [6]. En otras ocasiones, sin embargo, se tiene en cuenta la «personalidad» del animal para eximirle del castigo. El prior del convento y los más ilustres habitantes de la localidad de Vanvres (Francia) firmaron un certificado en el que declaraban conocer a la asna con la que había yacido Jacques Ferron desde hacía cuatro años y que ésta se había mostrado siempre virtuosa y de buena conducta, tanto dentro como fuera de la casa, y que nunca había dado motivo de escándalo a nadie, siendo por todo ello considerada por los signatarios una criatura de lo más honesta *(sic)*, no merecedora de castigo alguno. Ello la salvó de ser quemada viva junto a Ferron. En otro caso, y por dictado de la costumbre, Ferron habría sido obligado a permanecer debajo del animal mientras los dos se consumían en las llamas [7]. Claro que, remontán-

de esos procesos: Francione documenta una sentencia de 1993 de un tribunal de New Jersey ordenando el sacrificio de un perro que había mordido a un niño porque, bajo las normas de ese Estado, se trataba de un perro «vicioso». La condena fue finalmente «conmutada» por el gobernador del Estado; véase Francione, 1995, p. 94.

[5] Véase Ewald, 1995, p. 1907.

[6] Evans, 1906, pp. 156-157.

[7] *Ibid.*, pp. 150-151, y Le-Bras Chopard, 2003, p. 33.

donos aún más atrás en la historia, Calígula invistió como senador a su caballo *Incitatus*, y son muchísimas las culturas que han rendido y rinden devoción a los animales como encarnaciones de la divinidad. En su *Historia natural*, la que se considera primera enciclopedia de la naturaleza de la historia, Plinio destaca que los leones poseen la virtud de la clemencia, evocando una leyenda según la cual una mujer logró aplacar la fiereza de varios leones en los bosques «gracias a un discurso en el que se atrevía a decir que ella era una mujer fugitiva, enferma, que suplicaba al animal más noble de todos y jefe de todos los demás, una presa indigna de su gloria» [8]. En esa misma línea, las fábulas de Esopo y Félix María Samaniego han encontrado en los animales un fenomenal recurso con el que ilustrar la excelencia moral.

En todos estos casos se refleja una desconsideración de los animales por *exceso*. Un tratamiento en pie de igualdad con los seres humanos que no resulta justificado porque no se tiene en cuenta que los animales no poseen aquellos rasgos que permiten la imputación de las acciones: paradigmáticamente, que se actúe con autonomía moral. Esta desconsideración excesiva es antropocentrista en la medida en que se proyectan sobre los animales los caracteres y las condiciones propias de los seres humanos para así, como en los casos que he relatado, poder practicar sobre ellos el reproche y el castigo penal.

El antropocentrismo por defecto: las raíces

En la Edad Media y en el Renacimiento, junto a esta perspectiva antropocéntrica vulgar sobre los animales que se vuelca en la literatura épica y en los bestiarios (obras en las que se ejemplifican las virtudes a través de los animales) [9], se concitaron otros dos elementos para hacer de nuestro trato con ellos la práctica brutal que ha perdurado hasta nuestros días y que sería expresión de un tipo de antropocentrismo distinto del anterior: el antropocentrismo por *defecto*.

[8] Plinio, 2002, p. 78.

[9] Sobre los orígenes de los mismos, véase Esther Cohen, 1994, pp. 61-65, y Le Bras-Chopard, 2003, p. 123.

Un primer factor que contribuye al antropocentrismo por defecto es la lectura cristiano-agustiniana de la concepción estoica y aristotélica que toma a los animales como seres creados para nuestro provecho. En segundo término, la idea de que se trata de criaturas carentes del atributo que sí es distintivo de la especie humana y que permite a ésta dominar la naturaleza: la racionalidad.

En cuanto a lo primero, en la obra agustiniana hay dos momentos en los que se declara de manera expresa la tesis de que nuestro aprovechamiento de los animales es legítimo. El contexto para ello es, en ambos casos, el de la censura a la herejía maniquea.

Desde que fuera fundada por Mani, un oscuro personaje nacido en Babilonia entre los años 215 y 216 y que murió decapitado en Persia en algún momento entre 273 y 277, los maniqueos, a los que san Agustín estuvo vinculado como «oyente» durante nueve años, constituyeron una organización vigorosa hasta el siglo VI, si bien fue sistemáticamente hostigada primero por Diocleciano, que decretó la pena de muerte contra sus adeptos, y después por el emperador Justiniano, que la persiguió con éxito hasta su aniquilación [10]. En esencia, la doctrina maniquea se compendiaba en los llamados «tres sellos» (boca, mano y seno), que establecían, respectivamente, la prohibición de introducir nada impuro en la boca (como por ejemplo la carne) ni salir nada impuro de ella (prohibición de la blasfemia, mentiras, perjurios, etc.), la prohibición absoluta de matar, que los maniqueos extendían a los animales, y la de la propagación del mal, lo cual, en el dogma maniqueo, implicaba la prohibición de procrear. Con respecto al consumo de carne, la imposición de la abstinencia se fundamentaba en la creencia de que en el animal muerto estaba ausente todo principio divino. Su ingestión era, por ello, una causa de contaminación e impureza.

En *De las costumbres de la Iglesia católica y de los maniqueos* [11] y en *La ciudad de Dios* san Agustín se rebela con contundencia frente a esas justificaciones maniqueas de la continencia, tanto por su carácter falaz como por ser poco fieles con las Sagradas Escrituras y el magis-

[10] Acerca de las relaciones de san Agustín con los maniqueos, véase Brown, 2001, pp. 49 y ss.
[11] San Agustín, 1975, pp. 337-346.

terio de la Iglesia. ¿Sobre qué base formuló san Agustín sus objeciones? Fundamentalmente sobre la que fue la actitud de Jesucristo frente a la naturaleza tal y como es narrada en las Sagradas Escrituras.

En efecto, en el Evangelio de Marcos hay dos pasajes en los que se revela que Jesucristo no mostró gran preocupación por el medio ambiente y los animales. En primer lugar se relata cómo Jesús permitió que los demonios hicieran ahogarse a una piara de cerdos [12] y, en otra ocasión, se consigna la maldición que profirió contra una higuera por no hallar fruto en ella provocando que se secara [13]. Aludiendo a estos episodios, san Agustín afirma:

> Ciertamente que ni los puercos ni la higuera habían cometido pecado alguno, ni somos tan necios que creamos que el árbol elige voluntariamente la fecundidad o la esterilidad [...] Pero con certeza se puede asegurar que si, como pretendéis —se refiere a los maniqueos—, fuera un homicidio matar un animal o cortar un árbol, no hubiera elegido el Hijo de Dios el homicidio como signo; porque si hizo prodigios con los hombres, con quienes nos unen los vínculos de la sociedad, fue curándolos, no matándolos. Y lo mismo hiciera con los animales y los árboles si hubiera creído que entre ellos y nosotros había los vínculos de unión que imagináis [14].

En *La ciudad de Dios*, por otro lado, san Agustín se encarga de desmontar la segunda de las justificaciones maniqueas del respeto a los animales (la prohibición absoluta de matar). Lo hace del siguiente modo:

> algunos hay que se empeñan en hacer extensivo este precepto —se refiere a la prohibición mosaica del «No matarás»— a las bestias y a las reses, de manera que por él no sea lícito sacrificar ninguna. ¿Y por qué no, también a las hierbas y a todo lo que por la raíz se sustenta y está asido a la tierra? Porque también este linaje de cosas, aunque carecen de sensibilidad, se dice que viven y por consiguiente pueden también morir y, por el mismo caso, cuando se las violenta, se las puede matar [...] ¿Por ventura por esto, cuando oímos: «No matarás», pensamos ser crimen nefando arrancar una mata del suelo y con la mayor de las cegueras nos allanamos

[12] 5: 1-13.
[13] 11: 12-22.
[14] San Agustín, 1975, p. 363.

> al error de los maniqueos? Removiendo, pues, todos estos delirios, cuando leemos: «No matarás»; dado que entendemos que no se dice de las plantas, porque no hay en ellas ningún sentido, ni de los animales irracionales, volátiles, natátiles, ambulátiles, reptiles porque ninguna centella de razón los asocia a nosotros, que no se les concedió que la tuvieran común con nosotros (y por ende, por justísima disposición del Creador, su vida y su muerte están subordinadas a nuestros usos), resta que entendamos del hombre el precepto: «No matarás»... [15].

Por su parte, santo Tomás, apoyándose en san Agustín y Aristóteles, concluye que, en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, y, por tanto, así como las plantas existen para los animales, éstos existen para beneficio del hombre tal y como manda el Génesis [16]. Además, insiste santo Tomás, «los animales brutos y las plantas no tienen vida racional por la cual puedan obrar por sí mismos sino que siempre actúan como movidos por otros, por cierto impulso natural. Y esto es señal de que son naturalmente esclavos y han sido acomodados para los usos de otros» [17].

[15] Véanse 1953, p. 45 (libros I y II), y Sorabji, 1993, p. 8.

[16] Linzey ha destacado cómo, en realidad, esta interpretación aristotelizante del Génesis no casa con el tenor literal de varios de sus pasajes (1, 29; 9, 3 y 9, 4); véase 1996*b*, p. 43. También es cierto que Linzey reconoce que Génesis 1 y 9 son contradictorios: el primero parece establecer el vegetarianismo y el segundo permite comer carne. Así que tanto los vegetarianos como los carnívoros podrían igualmente apelar al Génesis (1996*b*, pp. 199-200). Para Linzey, el permiso de matar para comer de Génesis 9 debe entenderse en el contexto de la situación tras la caída y el diluvio. El ideal vegetariano de Génesis 1 es el que no habría sabido respetar el hombre: matar humanos y animales se habría revelado inevitable dado el mundo y la naturaleza humana. Ahora bien, ese permiso no es incondicional, al prohibirse en 9, 4-5 comer carne con su vida, es decir, con su sangre. ¿Cómo hacer tal cosa? ¿Quién puede matar sin tomar la sangre, la vida misma? La interpretación de Linzey es que Dios permite matar sólo «en el entendimiento de que la vida que matas no le pertenece sino a Dios, con lo cual Génesis 9 no garantizaría a los humanos derecho absoluto alguno a matar animales para comer, sino sólo en situación de necesidad (*ibid.*, pp. 200-203). Esta interpretación es reforzada por Linzey acudiendo a Isaías (11, 6-9), donde se describe la existencia futura como retorno a la edad de oro, el mundo restaurado de acuerdo con la voluntad original de Dios, donde «morará el lobo con el cordero...» (p. 204). Pese a todo, la lectura del esfuerzo exegético de Linzey no hace sino corroborar la afirmación de Desmond Morris de que, en lo que respecta a la ética de nuestro trato con los animales, la Biblia permite casi cualquier actitud; véase Morris, 1991, pp. 38-39.

[17] *Suma de Teología*, parte II-II, cuestión 64, artículo I (1990, p. 530).

En estos textos de santo Tomás los ecos de Aristóteles no pueden ser más nítidos. En la *Política* el estagirita había afirmado la existencia de un orden natural según el cual «las plantas existen para los animales, y los demás animales, en beneficio del hombre: los domésticos, para su utilización y su alimentación, y los salvajes —si no todos, al menos la mayor parte de ellos—, con vistas a la alimentación y a otras ayudas, para ofrecer tanto vestidos como otros utensilios. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, es necesario que todos esos seres existan naturalmente para utilidad del hombre» [18]. Junto a ello, Aristóteles atribuye a los seres humanos su naturaleza distintiva de animal social *(zôon politikón)*. El resto de los animales no lo son porque, aunque tienen voz, carecen de la palabra. Voz *versus* palabra parece sintetizar la dicotomía entre seres humanos y animales no humanos. ¿Qué distingue una de la otra? Habla de nuevo Aristóteles: «La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc.» [19].

Sólo el ser humano elige, insiste Aristóteles, pues para ello se precisa «reflexión y carácter» [20]. Al fin, para Aristóteles sólo los hombres son seres racionales: «los otros animales viven principalmente con la naturaleza y rara vez algunos también con los hábitos; en cambio el hombre, con la razón, ya que sólo él tiene razón» [21]. Ortega dirá, mucho tiempo después, que al animal le es dada la vida y el repertorio invariable de su conducta; el ser humano, sin embargo, «es un animal que perdió el sistema de sus instintos, o, lo que es igual, que conserva de ellos sólo residuos y muñones incapaces de imponerle un plan de comportamiento [...] De modo que existir se convierte para el hom-

[18] *Política*, libro I, capítulo VIII, 1256*b* (1999, p. 59).
[19] *Política*, libro I, capítulo II, 1253*a* (1999, p. 48).
[20] *Ética nicomáquea*, 1139*a*, 30 (1995, p. 269). «Ellos —se refiere Aristóteles a los animales— no tienen facultad de elegir ni de razonar, sino que son extravíos de la naturaleza, como los hombres-lobo»; véase *Ética nicomáquea*, 1150*a* (1995, p. 304).
[21] *Política*, libro VII, capítulo XIII, 1332*b* (1999, p. 292).

bre en una faena poética, de dramaturgo o novelista: inventar a su existencia un argumento, darle una figura que la haga, en alguna manera, sugestiva y apetecible» [22]. Nada de esto es propio de los animales no humanos.

Como en tantas otras cosas, la doctrina tomista sobre los animales constituyó la posición oficial de la Iglesia occidental desde el siglo XIII. Tal y como se afirma en el estudio de Andrew Linzey, sólo a partir del siglo XVIII aquélla empieza a ser desafiada eficazmente [23].

El segundo factor que contribuye a la gestación del antropocentrismo por defecto nos lleva al Renacimiento, a la afirmación, tan propia de ese período, de la peculiar condición de la especie humana, única que estaría dotada de *dignidad*. Cuando Pico de la Mirandola, una de las cumbres más características del humanismo renacentista, se pregunta en *De la dignidad del hombre* qué tanto de especial hay en el ser humano, halla la respuesta en la dignidad que le es otorgada por Dios al concebirlo como singular espectador consciente de su maravilla creadora y único ser libre; escultor de sí mismo; camaleónico; capaz de «tener lo que desea, ser lo que quisiere» [24]. La naturaleza humana, dirá Nicolás de Cusa, es aquella «que está elevada sobre todas las obras de Dios y un poco más disminuida que la de los ángeles...» [25].

Pero al ser humano no sólo le es concedido ese privilegio de la dignidad en la forma de un haz de facultades notables y peculiares (el ser espectador consciente, libre y autónomo), sino que, en la tradición cristiana, Dios es particularmente «generoso» con nosotros al elegirnos como forma de encarnarse: Dios se encarna en el hombre y, como afirma Linzey, se «humilla en Cristo para identificarse y sufrir con la débil y frágil criatura» [26]. Claro que, de este mismo hecho,

[22] Véase 1962, pp. 12-14.

[23] Véase 1996*b*, p. 38. Uno de los que Linzey ve como principales responsables de ese cambio de rumbo es el teólogo del XVIII Humphry Primatt. Conviene consignar, pese a todo, que todavía a mediados del XIX encontramos gestos que revelan la fuerza del legado tomista: la prohibición de la apertura de un centro de protección de los animales en Roma por parte de Pío IX; véase Linzey, 1996*b*, p. 45. Según Desmond Morris, la razón aducida por el Papa fue que brindando tiempo y energía a los animales se dejaría de prestar atención a las cuestiones humanas; véase Morris, 1991, p. 40.

[24] Véase 1984 (1486), p. 105.

[25] Véase 1985 (1440), p. 151.

[26] Linzey, 1996*b*, p. 63.

como ha señalado Linzey, se deriva también una lectura que no se traduce en el antropocentrismo irrestricto, sino, antes bien, en el compromiso y la protección de los inferiores que pudieran sufrir en nuestras manos, de la forma en que Dios habría actuado con nosotros mismos [27]. Todo ello hace que, para Linzey, la singularidad del ser humano radique en su «capacidad para convertirse en la especie sirviente. Para ejercer plenamente su humanidad como copartícipe y colaboradora con Dios en la redención del mundo» [28].

Pues bien, los casos anteriores de enjuiciamiento de los animales constituirían un resultado bien expresivo de la alianza fatal entre las dos dimensiones del antropocentrismo: la que sitúa al hombre como rey de la naturaleza con licencia para campar a sus anchas y la que proyecta cualidad moral sobre los comportamientos de los animales. Así, los animales obtendrían lo peor de los dos mundos, pues su inferioridad por carecer de racionalidad y dignidad justificaría la explotación cotidiana y además su castigo ritual cuando creemos que han actuado ilegal o inmoralmente.

La manifestación más inmediata del antropocentrismo por exceso, la descripción como «criminal» del comportamiento animal, ha pervivido en algunos círculos académicos de la cultura occidental hasta épocas no muy lejanas. Tal fue el caso del médico italiano Cesare Lombroso, que en *L'uomo delinquente (El hombre criminal)*, su obra más famosa publicada en 1876, defendía la criminalidad innata, una condición que se da en aquellos seres humanos atávicos desde el pun-

[27] *Ibid.*, pp. 63-64. Bien es cierto que eso le lleva a Linzey a ir más allá de donde irían muchos, entre ellos Singer; refiriéndose a la experimentación animal, afirma que: «Lejos de preguntar qué daño o sufrimiento mínimo podemos infligir a los animales para nuestro uso, el paradigma de la generosidad insiste en que los humanos deben soportar por sí mismos cualquier mal que se pueda derivar de no experimentar con animales, en lugar de ratificar un sistema de abuso institucionalizado»; *ibid.*, p. 76. Y más adelante: «Debemos ser claros en este punto. Poner en práctica el paradigma de la generosidad costará vidas humanas. A corto plazo, el desmantelamiento de instituciones injustas como la experimentación animal y las granjas industriales, y el fin de prácticas recreativas como la caza y la pesca deportivas supondrá una cierta pérdida del bienestar de los humanos, de sus perspectivas de empleo, o incluso de sus expectativas de vida (en su sentido habitual). La pregunta no es, sin embargo, si obtenemos algún beneficio de estas actividades, sino si tales beneficios se obtienen legítimamente»; *id.*, p. 82.

[28] Linzey, 1996*b*, p. 101.

to de vista de la evolución [29]. Para sostener dicha tesis Lombroso repasa las actitudes «asesinas» de animales tan dispares como las hormigas, cigüeñas o castores, y no tiene empacho en calificar como crimen el que un insecto coma determinadas plantas. Según Lombroso, entre los animales se dan *asesinatos* por defensa del bien común (abejas); belicosos (gorilas); por antipatía; por interés (el perro que no quiere compartir la comida con un cerdo); por pura maldad; por «furor amoroso» (los elefantes, canguros y una gata de Ancora, ejemplifica Lombroso); *infanticidios*, como el que comete la hembra de cocodrilo que devora a sus crías cuando han nacido «insanas», pero también «robos» y «alcoholismo» [30].

No cabe duda de que en la cultura popular esas calificaciones de la naturaleza y comportamiento animales, que no pueden ser sino hiperbólicas, gozan de una vigencia notable. La horca o el tiburón son «asesinos», y los seres humanos nos comportamos como «zorros» (o «zorras»), «buitres», «perros» (o «perras») y «cerdos». Con nuestro lenguaje antropoformizamos la conducta de los animales o, inversamente, «naturalizamos» el nuestro. Como tendremos oportunidad de analizar más detenidamente, la acción moral y penalmente reprochable es, en todo caso, patrimonio exclusivo de algunos seres humanos.

El antropocentrismo por exceso: la ley de la selva

Sabemos que en el mundo civilizado de nuestros días, superados ya los lombrosianismos, los animales son penalmente inimputables, pero: ¿queda hoy algo de ese antropocentrismo proyectivo al que estoy llamando «antropocentrismo por exceso»? A mi juicio cabe destacar dos manifestaciones bien distintas entre sí, aunque con un común sustrato.

La primera de ellas constituye seguramente una de las formas más burdas de antropocentrismo moral que pervive entre nosotros. Se trata de la creencia en que nuestra superioridad y distinción en el reino animal nos otorgan licencia para la explotación de los animales, pero

[29] Véase Lombroso, 1889 (1876), pp. 287 y ss.
[30] *Ibid.*, pp. 1-23.

al tiempo, al hacerlo, actuamos honrándolos y reverenciando al orden natural. Por decirlo así, nos reinstalamos eventualmente en él dejando de lado una virtud que, aunque no propagada en la medida deseable, nos singulariza como especie: autolimitarnos en beneficio del resto de los animales. Así revivimos o representamos nuestro perdido eslabón salvaje y el tipo de condición de la que emergimos alguna vez pero que, aún latiendo en nosotros, admiramos y apreciamos.

En tales ocasiones nos concedemos, en expresión de Ortega, unas «vacaciones de humanidad» rindiendo culto al «terrible certamen» de la vida regida por las inexorables leyes de la naturaleza a las que los seres humanos, como seres reflexivos y racionales, conseguimos sobreponernos [31]. Con ello perpetuamos «artificialmente, como posibilidad para el hombre, una situación en grado sumo arcaica: aquella primeriza en que, siendo ya humano, vivía en una órbita de existencia animal» [32]. De ese modo se justifica la caza, una forma de la felicidad humana, una actividad en la que el hombre «se pone a imitar a la naturaleza; es decir, que por su gusto retrocede y reingresa en ella» [33]. Para Ortega, al fin:

> No está dicho siquiera que el mayor y más moral homenaje que podemos tributar en ciertas ocasiones a ciertos animales no sea matarlos con ciertas mesuras y ritos [34] [...] [e]n el hecho universal de la caza se manifiesta, como ya he apuntado, un misterio fascinante de la Naturaleza: *la jerarquía inexorable entre los seres vivientes*. Todo animal está en relación de superioridad con respecto a otro. La igualdad estricta es sobremanera improbable y anómala. La vida es un terrible certamen, un concurso grandioso y atroz. La caza deportiva sumerge al hombre deliberadamente en ese formidable misterio y por eso tiene algo de rito y emoción religiosos en que se rinde culto a lo que hay de divino, de trascendente en las leyes de la Naturaleza [35].

Estamos, de nuevo, ante el entrecruzamiento de ambos tipos de antropocentrismo, por exceso y por defecto, que han actuado y actúan en alianza fatal para los animales.

[31] Véase Ortega, 1962, pp. 81-82 y 90.
[32] *Ibid.*, p. 90.
[33] *Id.*, pp. 38, 90 y 101.
[34] *Id.*, p. 75.
[35] *Id.*, p. 82 (cursivas mías).

La perspectiva orteguiana ha sido abrazada, aunque con un cierto intervalo de tiempo entre sí, por dos filósofos españoles contemporáneos: Víctor Gómez Pin y Fernando Savater. En el primer caso para defender la tauromaquia, no ya como una excepción o licencia (una «vacación moral») sino lisa y llanamente como una «exigencia ética» [36]. Como lo era la caza para Ortega, las corridas de toros son, para Gómez Pin, una ocasión sin par para reivindicar nuestra humanidad. Y ello porque, al decir de Gómez Pin, los seres humanos tenemos el imperativo de asumir nuestra condición animal, lo cual implica algún acto de tipo sacrificial que incorpore, y al tiempo supere, dicha condición. El espectáculo taurino cumpliría esa función preparándonos para la reedición del adiós a la animalidad que se manifiesta en la conciencia de la propia muerte [37]. Por lo que parece, para asumir nuestra animalidad desde la humanidad es condición *sine qua non* el sacrificio y tortura del animal [38].

En el caso de Fernando Savater, la vacación de humanidad se convierte, más bien, en una invalidez moral permanente. No se trata ya de justificar puntuales ritos sacrificiales, sino, directamente, de condenar la preocupación por los animales como una forma de infravalorarlos. La justificación es, de nuevo, que ésa es una actitud impropia de una especie tan singular como la nuestra (y en este supuesto entiéndase la singularidad como aquella que justifica el dominio o antropocentrismo por defecto): «En largos siglos de vérnoslas con animales —dice Savater—, los hombres los hemos admirado como a dioses, los hemos combatido o cazado, hemos anudado pactos amistosos con algunos de ellos, los hemos utilizado de mil modos, pero *nunca les ofendimos tanto para tenerles por iguales*. Hubiera sido el único comportamiento realmente antinatural para con ellos» [39]. Y añade, en tonos orteguianos: «En una palabra: si algo *debemos* a los animales es la conciencia del significado vital que en su compañía perfilamos; por medio de ritos y mitos, nos empeñamos en rescatarles (y rescatarnos) de la *insignificancia*» [40].

[36] Sobre el espectáculo taurino, véase el capítulo octavo.

[37] Gómez Pin, 2002, pp. 42-43, 58-59, 97, 149, 218 y 223 (véase *infra* «La vida como un viaje incierto» en el capítulo quinto). Según Gómez Pin, las corridas de toros son la «escuela más sobria de la vida».

[38] *Ibid.*, pp. 166 y 219-221.

[39] Savater, 1991*b*, p. 13 (cursivas mías).

[40] *Ibid.* (cursivas del autor).

Gran parte de la actividad humana está sometida al escrutinio de la ética. Salvo en las que se llaman acciones moralmente irrelevantes (atarnos los zapatos, por ejemplo), los seres humanos no podemos evitar demandar a los demás justificaciones por sus actos. También, desde la noche de los tiempos y con mucha mayor insistencia desde principios del siglo XIX, por aquellos comportamientos que afectan a los animales. Tomados en serio, los «razonamientos» de Ortega, Gómez Pin y Savater no alcanzan a satisfacer esa demanda. En el caso de Ortega y Gómez Pin, no hay un esfuerzo por su parte en justificar la inflicción de sufrimiento y tortura a los animales. Tan sólo se encuentra una explicación psicológica o antropológica de prácticas que en muchas sociedades humanas se han desterrado sin que nada esencial para nuestra convivencia o supervivencia se haya resentido. En lo que hace a Savater, el respaldo a las corridas de toros se apoya en una sordina muy mal colocada sobre el sufrimiento y la crueldad con los animales: la insistencia en que ésta no es del todo desterrable en variadas esferas de la actividad humana (el aprendizaje exige crueldad, así como el respeto a las normas morales y jurídicas, dice Savater) y que muchos pasatiempos implican dolor («desde los juegos de azar y los concursos televisivos hasta la tragedia griega», añade). Salta a la vista que ambos argumentos pasan por alto que no todas las crueldades son, obviamente, iguales. Es más, en lo que respecta al ordenamiento jurídico de sociedades democráticas, parece excesivo denominar «cruel» a la obligación de cumplir sus normas, o «sufrimiento» (como el que padece el toro en la plaza) al estrés de un torneo deportivo o una derrota inesperada en un juego de naipes.

En mi opinión, con respecto a muchísimos de esos miles de modos en los que, como dice Savater, hemos utilizado a los animales, la necesidad de su mantenimiento está por demostrar. Y ello no implica tener a los animales por iguales, sino tenernos a nosotros mismos por agentes morales razonables. En eso consistiría renunciar al antropocentrismo por exceso: en tomarse en serio que no es una presunta pulsión natural lo que ha de guiar nuestra conducta (ni en días «laborables» o durante el «asueto»). A salvo claro de que Ortega, Gómez Pin o Savater logren persuadirnos de nuestro error al tomar en consideración el sufrimiento animal, pues tal cosa no existe o no tiene im-

portancia moral [41], como sí la tiene en cambio cuando nos las vemos con seres humanos sea cual sea su condición. Renunciar al antropocentrismo por defecto implica mostrar lo equivocado de esa (su)posición. Ambos son los objetivos de este libro.

El segundo resabio del antropocentrismo por exceso al que asistimos en las últimas décadas tiene su manifestación en los presupuestos teóricos y metodológicos de esa rama de las ciencias naturales dada en llamar «sociobiología». Algunas actitudes proteccionistas de los animales han sido promovidas en clave sociobiológica (al amparo de la consideración de que los animales son sujetos morales o que nosotros somos esencialmente animales) [42], y también las contrarias, esto es, las que justifican que no tengamos consideración moral alguna por los animales pues, en definitiva, esa actitud es la resultante de nuestra naturaleza, de nuestra configuración genética. En ese sentido, el juez y filósofo del derecho Richard Posner se ha sumado a dicha tendencia (como Ortega, Savater y Gómez Pin) al afirmar que: «La "razón" principal por la que parece descabellada y repulsiva la idea "filosófica" de que [...] los simios con capacidad lingüística pudieran tener más derechos que los recién nacidos o los niños profundamente discapacitados, pudiera consistir sencillamente en que nuestros genes nos fuerzan a distinguir entre nuestra especie y las restantes, y que en esta coyuntura la reflexión racional descarnada no desplaza a los sentimientos anclados en nuestra biología» [43].

De ahí el interés de analizar qué hay de asumible en las premisas de esa disciplina, la sociobiología, tan pujante desde hace aproximadamente cuarenta años y que, insisto, ha servido tanto para justificar nuestra explotación de los animales como para cimentar la actitud de respeto en la medida en que se difumina toda diferencia biológica con el animal no humano.

La sociobiología ha adquirido un auge considerable desde mediados de la década de los sesenta con la aparición de los estudios de los biólogos William Hamilton, Edward O. Wilson, Robert Trivers y Ri-

[41] Sobre esa consideración descansa, auténticamente, la justificación que Gómez Pin hace de las corridas de toros; véase Gómez Pin, 2002, p. 96.
[42] Así, Desmond Morris, 1991, pp. 11 y 79.
[43] Véase 1990, pp. 347-348 (énfasis del autor).

chard Dawkins, entre otros, aunque el cúmulo de sus preocupaciones y temas básicos emerge mucho antes, con la aparición de la teoría darwinista. El etólogo Frans de Waal otorga concretamente a una conferencia pronunciada en 1893 por Thomas Henry Huxley (el gran amigo y defensor de Darwin) el carácter de acta bautismal de una inquietud científica y filosófica, la raíz y el fundamento del comportamiento altruista, que se pierde en la noche de los tiempos[44] pero que, con la postulación del mecanismo de la selección natural por parte de Charles Darwin, necesariamente ha de ser repensada sobre nuevos mimbres. Según nos informa de Waal, en esa conferencia Huxley habría apostado por la tesis de que la ética es antitética a la naturaleza humana, algo que escapa del dominio de la nueva biología evolucionista[45].

Otros, como Herbert Spencer, tomaron el camino opuesto llevando hasta las últimas consecuencias una lectura lineal del darwinismo surgiendo así el llamado «darwinismo social», el intento de emular social y políticamente lo que ocurre «naturalmente» en el reino animal. Para Spencer en ese espejo nos tendríamos que contemplar a la hora de diseñar nuestras instituciones, pues la sociedad no queda fuera del alcance de los mecanismos biológicos de la selección y pervivencia de los más hábiles. Esto, en el liberalismo spenceriano, tenía como consecuencia la proscripción del empleo de los recursos públicos para tratar de compensar y ayudar a los menos afortunados, a los, en términos más estrictamente darwinistas, inútiles, inadaptados o socialmente poco provechosos. De esa manera, según Spencer, ganábamos todos[46]. Como se sabe, los efectos de esta doctrina política se hicieron sentir en Inglaterra y Estados Unidos a finales del siglo XIX y principios del XX. Concretamente en este último país su influjo llegó hasta la Corte Suprema, que en más de una ocasión, y con argumentos spencerianos, echó por tierra los esfuerzos de los gobiernos de

[44] Schopenhauer, por ejemplo, afirmaba en 1840 que: «El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el egoísmo, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar [...] todas sus acciones se originan por lo regular en el egoísmo, y ante todo a partir de él hay que intentar siempre la explicación de una acción dada [...] Si alguna vez uno salta realmente en ayuda del otro, es como un milagro que suscita el asombro y cosecha el aplauso»; véase 1993, pp. 221-223.

[45] De Waal, 1996, p. 2.

[46] Véase por todos Touchard, 1985, pp. 518-519.

Roosevelt por dignificar las condiciones del mercado laboral mediante ciertas imposiciones no negociables tales como la jornada laboral máxima [47]. Otros, como el discípulo de Lombroso E. Ferri, habían justificado la pena de muerte también en términos presuntamente darwinianos:

> Considero que la pena de muerte está prescrita por la naturaleza, y se aplica continuamente en la vida del universo. La ley universal de la evolución nos muestra también que todo progreso vital es el producto de una selección permanente, por la muerte del que menos se adapta a la lucha por la vida. Ahora bien, en la humanidad, como en los animales inferiores, esa selección puede ser natural o artificial. Por tanto, la sociedad humana actúa de acuerdo con las leyes naturales cuando realiza una selección artificial que elimina a los individuos antisociales y monstruosos [48].

En esencia, pues, la sociobiología tiene como objetivo procurar la conciliación que Huxley descartaba, esto es, explicar el surgimiento de sentimientos y actitudes altruistas en los animales como un mecanismo que, al igual que otros (incluyendo el humano), debería ser similarmente comprensible en términos de selección natural [49]. Como ha aducido de Waal, frente al elemento desconcertante del altruismo en el esquema del darwinismo, la única conclusión posible no es el sinsentido de la moralidad, sino un refinamiento del marco conceptual de la biología evolutiva: «Del mismo modo que los pájaros y aviones parecen desmentir la ley de la gravedad y siguen sujetos a ella, puede que la decencia moral parezca contravenir la selección natural y aun así ser uno de sus resultados» [50].

Y ello porque, en efecto, es constatable que la acción altruista no es patrimonio exclusivo de la humanidad. Etólogos como el aludido Frans

[47] La decisión más conocida es Lochner v. New York, 198 U.S. 45 (1905), mediante la cual la Corte Suprema declaró la inconstitucionalidad de una ley del Estado de Nueva York que limitaba a catorce el número máximo de horas de trabajo en el sector de la panadería.

[48] *Criminal Sociology*, D. Appleton and Company, Nueva York, 1897, pp. 239-240 (citado en Gould, 1997, p. 149).

[49] Wilson, 2000, p. 3; de Waal, 1996, p. 134, y Cela Conde, 1985, pp. 18-19.

[50] De Waal, 1996, p. 12.

de Waal, biólogos como Edward O. Wilson y también filósofos morales como Richard D. Ryder y Evelyn Pluhar han corroborado las observaciones de Darwin en las que se destacaba que al menos algunos animales no humanos se preocupan igualmente por sus congéneres, exhiben comportamientos éticos, un código moral elemental aprendido de otros miembros de su especie y de los seres humanos, ya que muestran «bondad», «afecto», «altruismo» en su conducta, así como ciertas condiciones que, en opinión de de Waal, se precisan para el surgimiento de la moralidad (dependencia del grupo, cooperación e intercambio recíproco y conflicto) [51]. En definitiva, el comportamiento animal (incluyendo el humano) no es consistentemente autointeresado e individualista [52].

Además, si el objetivo de la sociobiología se lograra, no sólo se haría del darwinismo una explicación global y ajustada a nuestra experiencia, sino que se dotaría a la propia ética de un estatuto científico. Las explicaciones dadas hasta ahora del fenómeno de la moralidad por los éticos y los moralistas, se afirma, son insatisfactorias desde el punto de vista del científico natural. Nadie mejor que uno de los máximos representantes de la sociobiología, Edward O. Wilson, para dar testimonio de esa frustración y definir así el programa sociobiológico: «ha llegado la hora de que la ética sea temporalmente despojada de las manos de los filósofos y se *biologice*» [53]. En la tesis de Wilson eso quiere decir que los filósofos morales bien harían en entender cómo la selección natural hizo evolucionar el sistema límbico y el hipotálamo de los seres humanos, los centros de los que emergen las emociones que son «consultadas» para fijar los cánones de lo bueno y lo malo [54]. Un mismo hilo, añade Wilson, discurre desde la conducta de las termitas y los pavos hasta el comportamiento social de los seres humanos [55]. Refiriéndose a nuestras reglas morales, Wilson afirma que

[51] Darwin, 1994 (1871), pp. 115-119; de Waal, 1996, pp. 12, 18-19 y 30-34; Wilson, 1980, pp. 213-216; Ryder, 1998, p. 45, y Pluhar, 1995, pp. 55-57. Antes que Darwin, Rousseau, por ejemplo, había destacado la presencia de la piedad en las bestias; véase 1989 (1754), p. 236. Para ejemplos de «autonomía» en algunos grandes simios, por mostrar arrepentimiento (y así capacidad para contemplar sus preferencias y juzgarlas), véase DeGrazia, 1996, pp. 208-210.

[52] De Waal, 1996, p. 134; Midgley, 1994, p. 10.

[53] Wilson, 2000, p. 562 (cursivas mías), y 1980, pp. 17 y 234.

[54] Wilson, 2000, p. 3.

[55] *Ibid.*, p. 129.

tales preceptos son elegidos por intuición basándonos en la emoción y siendo su origen principalmente biológico [56].

Los dos modelos estándar para hacer encajar el altruismo en el marco de la biología evolucionista son la selección parental y el altruismo recíproco [57]. El primero de ellos, formulado por William Hamilton en dos breves ensayos publicados en 1964 [58], apuesta por la selección parental como factor explicativo de la tendencia a la ayuda, indicando que con ella se incrementa la supervivencia y reproducción de la parentela. Desde una perspectiva genética, el altruismo con los miembros de la parentela sería una forma de «autoayuda».

La segunda de las teorías, el altruismo recíproco, es la concepción que más atención ha recibido desde que fuera desarrollada en la obra de biólogos como Richard Dawkins y Robert Trivers a principios de los años setenta. Seguramente *El gen egoísta*, del primero de ellos, es la que más celebridad ha obtenido y más controversia ha generado. De hecho, muchos son los que hoy equiparan el darwinismo moral en su conjunto con la idea de Dawkins de que la vida humana es simplemente una herramienta usada por los genes para lograr sus propios objetivos [59]. Sentada esa premisa, la labor que Dawkins acomete es la de explicar cómo surgen y perviven individuos (o más bien sus genes) altruistas.

La respuesta de Dawkins no es difícil de exponer a partir de un ejemplo hipotético que él mismo emplea en su libro [60]. Una población de pájaros es atacada por determinados insectos. Ellos mismos pueden desprenderlos de su plumaje con el pico, pero no de la cabeza, pues carecen de manos. Necesitan, pues, de alguien que les ayude. En la población se desarrollan dos tipos de actitudes: la del altruista puro, o «primo», que quita los insectos de los demás aunque a él nadie se los quite, y la del «gorrón». La estrategia de este último es, en

[56] Véase Wilson, 1980, pp. 21 y 236.

[57] Para de Waal, las dos propuestas no son rivales sino complementarias; véase de Waal, 1996, pp. 12 y 135.

[58] En el *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, pp. 1-16 y 17-52. De esta solución es de la que Edward O. Wilson se hace eco (véase 2000, pp. 3-4), aunque bajo la denominación de «altruismo blando»; véase 1980, pp. 220-221.

[59] Véase Wilson, 2000, p. 3, y Midgley, 1994, p. 7. Frans de Waal habla de la sociobiología «gencéntrica», cuyo máximo representante sería Dawkins; véase 1996, p. 14.

[60] Dawkins, 1989, pp. 183-186.

principio, más exitosa puesto que le permite disponer de más tiempo para comer y reproducirse, siendo el resultado final la «selección natural» de la actitud del gorrón. Ahora bien, si existe un tercer tipo, el altruista recíproco o «rencoroso», que quita insectos a los demás si a él también se los quitan, resultará que, siendo escasa la población de gorrones, éstos acabarán desapareciendo, pues el altruista recíproco, una vez ha comprobado su carácter de gorrón, no le volverá a ayudar. De esa forma, la disposición que acabará imponiéndose es la del «rencoroso», la del que sigue la regla «hoy por ti, mañana por mí» [61].

El cuadro final, la prevalencia del altruismo recíproco, sin duda encaja con lo que podemos constatar que suele ocurrir en nuestras comunidades. La distribución normal de la población se corresponde con una mayoría de personas que ayudan «interesadamente» y sendas minorías de egoístas absolutos y santos morales [62]. Como ha destacado el filósofo John Mackie, no sólo desde la sociobiología sino también a partir de los modelos elaborados por la teoría de juegos y la teoría de la acción racional, el altruismo recíproco se postula como la actitud que *naturalmente* ha de emerger y mantenerse [63].

Con todo, ambos modelos sufren de un mismo déficit explicativo. El altruismo recíproco es satisfactoriamente presentado presuponiendo un punto de partida en el que hay una distribución de población en la que abundan los «rencorosos». La pregunta es obvia: ¿cómo surgieron éstos? La mera regla de reciprocidad (el «hoy por ti, mañana por mí») y su mayor aptitud para prevalecer no dan cuenta de cómo llegaron a generarse los primeros altruismos. Para que la evolución y el comportamiento moral se den en el sentido postulado se precisa de una actitud cooperativa inicial, así como de la posibilidad cierta de detectar a los «gorrones» por parte de los «rencorosos» [64].

Junto a ello, como ha sido señalado por distintos autores, la misma idea del altruismo recíproco es engañosa, pues no parece que la

[61] *Ibid.*, p. 186.

[62] Así lo ha señalado, entre otros, el filósofo John Mackie; véase 1978, pp. 460-464.

[63] En esa línea el esfuerzo más elaborado tal vez sea el de David Gauthier: *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986 (hay traducción española, *La moral por acuerdo*, de Alcira Bixio, Gedisa, Barcelona, 2000).

[64] Así lo destacaron Hamilton y Axelrod en su importante trabajo de 1981; véase «The evolution of social cooperation», *Science*, nº 211, pp. 1390-1396, e igualmente Cela Conde, 1985, pp. 21-22, y Mackie, 1978.

actitud del «rencoroso» pueda tildarse de altruista en absoluto. Así, habríamos resuelto el problema de conciliar la selección natural con el altruismo mediante un expediente tramposo: disfrazar la conducta generosa con los ropajes del interés [65].

Otros autores, como Mary Midgley, han esgrimido que la lectura genuina del darwinismo aprovechable para la ética no es la sociobiológica, sino la explicación que el propio Darwin desarrolla sobre el origen de la moralidad en el capítulo IV de *El origen del hombre*: la moralidad no se remonta a contrato social alguno mediante el que se renuncia al egoísmo, sino a la afección natural que poseen los mamíferos sociales. A ello añádase la condición única de los humanos de su inteligencia (memoria y sentido del tiempo, que son los gérmenes del arrepentimiento y el remordimiento) y la moralidad está servida [66].

Hay, sin embargo, otras dos razones más profundas, ancladas más allá de las deficiencias internas del proyecto sociobiológico, de la mayor o menor traición al darwinismo, por las cuales la comprensión del fenómeno ético en dichos términos no resulta satisfactoria.

En primer lugar, la sociobiología pierde de vista la dimensión crítica de la ética. Esa dimensión tiene, como una de sus principales consecuencias, el hiato insalvable entre el ámbito de los hechos dados (lo que los filósofos denominan pomposamente el «mundo del ser») y el de los valores («el mundo del deber ser») [67]. Que no se puede transitar cómodamente de un mundo a otro es algo que ya señalara Hume hace muchos años en el *Tratado sobre la naturaleza humana*:

> En todo sistema moral con el que me he topado en el pasado me ha llamado la atención el que el autor desarrolla su argumento durante un tiempo en el modo de razonamiento corriente y establece el ser de un Dios, o hace observaciones relativas a los asuntos humanos. De repente me sorprende encontrar que, en lugar de las usuales cópulas de las pro-

[65] Véase por todos Sesardic, 1995, p. 130. De hecho, el propio Wilson califica el altruismo recíproco o «blando» como «definitivamente egoísta»; véase 1980, p. 220.

[66] Midgley, 1994, pp. 16-17. Así lo expone Darwin: «todo animal, cualquiera que sea su naturaleza, si está dotado de instintos sociales bien definidos, incluyendo entre éstos las afecciones paternales y filiales, inevitablemente llegaría a la adquisición del sentido moral o de la conciencia cuando sus facultades intelectuales llegasen o se aproximasen al desarrollo a que aquéllas han llegado en el hombre»; véase 1994 (1871), p. 114.

[67] Así, Mackie, 1978, p. 463.

> posiciones *es* y *no es*, no me encuentro con ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* y *no debe*. Ésta es una modificación imperceptible, empero de la mayor relevancia. Y es que este *debe* y *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación que es necesario sea observada y explicada, y además debe darse una razón por lo que parece del todo inconcebible: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son *enteramente distintas de ella*[68].

Lo que Hume indicaba en este pasaje es que todo aquel que, a partir de ciertos hechos, intente inferir alguna obligación, una proposición normativa, un juicio moral, comete una falacia. En una obra cumbre de la metaética del siglo XX el filósofo George Edward Moore localizaba la semilla de esa falacia en la pretensión de definir «lo bueno». Ese predicado es, como los colores, indefinible, y cualquier intento de ser definido mediante otras propiedades («lo bueno es el placer», etc.) arrastra consigo la comisión de un razonamiento falaz, la falacia que Moore bautizó como «naturalista» [69]. Precisamente uno de los ejemplos que Moore aducía de comisión de la falacia naturalista era la ética evolutiva de Herbert Spencer a la que antes he hecho alusión [70].

> Ésta —se refería Moore a la ética evolutiva— es la concepción según la cual debemos ir en la dirección de la evolución simplemente porque es la dirección de la evolución. Que las fuerzas de la naturaleza operan en ese sentido es tomado como una presunción de que ésa es la buena dirección. Que esa concepción [...] es simplemente falaz es lo que he intentado mostrar. Sólo puede descansar en la errada creencia de que de alguna forma lo bueno simplemente *significa* el sentido en el que la naturaleza transita. Y así incurre en otra creencia errónea muy patente en el tratamiento global que hace Spencer de la evolución [...] Y la evolución, tal y como Spencer la entiende, y como es comúnmente entendida, denota algo muy diferente. Denota simplemente un proceso que ha ocurrido realmente en un momento determinado porque las condiciones al comienzo de ese período resultaron ser de una naturaleza determinada [...] Suponer que una ley de la naturaleza es *por ello* respetable implica cometer la falacia naturalista... [71]

[68] Hume, 1964 (1739), p. 469 (cursivas mías).
[69] Véase Moore, 1903, pp. 7-9 y 13.
[70] *Ibid.*, pp. 45-58.
[71] *Id.*, pp. 56-57 (cursivas del autor).

Un ejemplo que ha utilizado Singer puede resultar bien gráfico de esta denuncia de Moore y del defecto genérico que arrastra la sociobiología. Supongamos, nos propone Singer, que me debato entre donar dinero a una ONG o gastármelo en unas vacaciones con mi familia. Un sociobiólogo me informa de que puesto que la evolución sólo selecciona aquellos genes que promueven su propia supervivencia, mis genes probablemente no me inclinarán a cometer actos altruistas con extraños si no es porque a su vez voy a recibir algo a cambio. ¿Me afecta realmente esta información y me inclina a concluir «vaya, lo siento por la ONG, así son las cosas y los genes»? Seguramente no. Seguramente piense que tengo un deber de ayudar a los demás aunque no me vaya nada en ello, e independientemente de que me resulte convincente la idea de que sólo los genes de los egoístas sobreviven [72].

La sociobiología, como teoría ética, tampoco tiene en cuenta otra distinción importante, igualmente vinculada a la cesura entre el plano de los hechos y el de los valores: se trata de la diferencia que media entre explicar y justificar una conducta. El modelo de Dawkins, en el mejor de los casos, explicaría cómo surge el altruismo y cuáles son las condiciones para que se conserve. Pero con ello no se responde a una pregunta ulterior: ¿Por qué debemos seguir la pauta del «hoy por ti mañana por mí»? Como indicara Cela Conde: «no existe una relación de dependencia que nos permita reducir la conducta moral al altruismo y proclamar, consiguientemente, que es moralmente aceptable toda conducta que sea altruista [...] el altruismo está indudablemente relacionado con el comportamiento moral entendido en un sentido amplio, pero la elección ética no puede reducirse en modo alguno al hecho altruista» [73]. Al enjuiciar moralmente andamos a la búsqueda de una *justificación* del comportamiento que la sociobiología no nos proporciona meramente apuntando a cómo las cosas *son*, como bien ilustra el ejemplo de Singer. El filósofo Javier Muguerza lo ha recordado vívidamente:

> ¿Es racional o no que unos hombres exploten u opriman a otros hombres? A una pregunta así no cabe responder con la simple constatación

[72] Singer, 1983, p. 77.
[73] Cela Conde, 1985, p. 25.

> de que, de hecho, en nuestra sociedad histórica se da esa explotación u opresión. Como tampoco cabe responder que es natural que se dé. Pues, tanto si es natural como si no, siempre cabría idear que los hombres se organizaran —o desorganizaran— de otro modo en orden a evitar que se siga dando. Y digo «tanto si es natural como si no» *porque de la naturaleza no parece que quepa, por desgracia, extraer mucha luz a tal efecto*. En el mundo animal, como en el humano, puede haber tanto cooperación como solidaridad como agresividad y dominación. Pero de lo que se trataría no es de saber qué hay en dicho mundo, lo que dicho mundo es, sino lo que pensamos que dicho mundo debiera ser o debiera haber en él aun cuando, de momento, no lo haya en parte alguna [74].

Así que, en conclusión, podemos abandonar las premisas sociobiológicas de la ética si finalmente resultara que, como afirmara Huxley en 1893, el comportamiento altruista no encaja en el molde proporcionado por el darwinismo, pues, de ese hecho, de tal falta de ajuste, no se sigue necesariamente que la moralidad no tenga sentido o que no haya razones para el altruismo.

Con todo, y a fuer de ser justos, es importante señalar que Richard Dawkins es absolutamente consciente de la distancia entre lo descriptivo y lo normativo, entre la realidad fáctica y el ámbito de lo que debiera ser. Así se expresa él mismo: «Lo que digo es cómo las cosas han evolucionado. No estoy diciendo cómo los seres humanos deben comportarse moralmente [...] si deseas, como yo, construir una sociedad en la que los individuos cooperan generosa y no egoístamente por el bien común, no has de esperar mucha ayuda de la naturaleza biológica» [75].

Dawkins asume, por ello, que esa capacidad crítica, de rebeldía frente a la naturaleza, nos singulariza como especie en el reino animal:

> Tenemos el poder de desafiar a nuestros genes egoístas innatos [...] Podemos incluso deliberar acerca de los modos de cultivar y nutrir el altruismo deliberado y desinteresado, algo que no tiene lugar en la naturaleza, algo que nunca ha existido antes en la historia del mundo en su conjun-

[74] Véase 1990, pp. 543-544 (cursivas mías).
[75] Dawkins, 1989, pp. 2-3.

> to. Somos construidos como máquinas de genes [...] pero tenemos el poder de revolvernos contra nuestros creadores. Nosotros, los únicos en la naturaleza, podemos rebelarnos contra la tiranía de los replicadores egoístas[76].

Claro que, como ha señalado Simon Blackburn, no deja de resultar sorprendente que, siendo criaturas hechas de acuerdo con las instrucciones genéticas, tengamos el poder de rebelarnos contra ellas. No parece en cambio que sea posible mediante el aprendizaje o la deliberación cambiar, por ejemplo, nuestra altura o el color de piel, o el de nuestros ojos[77].

La ética: ¿humeana o humana?

La segunda razón que nos hace dudar de la explicación sociobiológica de la ética es que tal comprensión traslada una imagen de la moral como un sistema de imperativos hipotéticos que guían nuestro comportamiento, es decir, máximas que nos dicen lo que hacer *si* tenemos ciertos deseos. Precisamente por esa razón, porque algunos animales pudieran tener tales inclinaciones, se puede afirmar que éstos se comportan moralmente[78]. Así lo pensaba Nietzsche, para quien, si entendemos la moral como un conjunto de prácticas o virtudes (prudencia, templanza, valor) destinadas a la supervivencia («escapar de los

[76] *Ibid.*, pp. 200-201. Esa capacidad de rebeldía típicamente humana ha sido denominada «estrategia de supervivencia suprainstintiva» por el neurólogo Antonio Damasio (2001, p. 122, y 1999, pp. 230 y 232). En el mismo sentido se pronuncia, de pasada, Edward O. Wilson: «Tal vez [...] el altruismo consciente es una cualidad trascendental que distingue a los seres humanos de los animales» (véase 1980, p. 213), aunque finalmente en la postura de Wilson se acabe imponiendo la biologización de la conducta: «¿Puede la evolución cultural de los valores éticos superiores ganar impulso y dirección propios y reemplazar completamente la evolución genética? —se pregunta Wilson—. Creo que no. Los genes sostienen a la cultura al extremo de una correa. La correa es muy larga, pero los valores inevitables se limitarán de acuerdo con sus efectos en el banco genético humano. El cerebro es un producto de la evolución. La conducta humana —como las capacidades más profundas para la respuesta emocional que la orientan y la guían— es la técnica tortuosa por medio de la cual el material genético humano ha sido y será conservado intacto. No es posible demostrar otra función definitiva de la moral»; 1980, pp. 236-237.

[77] Blackburn, 1998, p. 145.

[78] Véanse Foot, 1981; McGinn, 1979, pp. 85 y 89, y Warren, 1997, p. 225.

perseguidores y ser favorecido en la búsqueda de la presa»): «estará permitido definir todo el fenómeno moral como animal» [79].

Esta concepción es directa heredera de la teoría moral que abrazara Hume, una visión que, a su vez, resulta tributaria de su entendimiento de la psique humana. De acuerdo con la psicología humeana nuestras capacidades cognitivas se limitan a los hechos, es decir, a las condiciones del mundo. Nuestro entendimiento, adquirido por la demostración o la probabilidad, jamás influye sobre nuestros actos sino que se limita a orientar nuestro juicio sobre las causas y efectos. La razón, por sí, nunca produce acción alguna, siendo su función la de auxiliar a la voluntad [80]. «La razón es, y debe sólo ser, la esclava de las pasiones y no puede nunca pretender un oficio que no sea el de servirlas y obedecerlas» [81], proclamó Hume solemnemente en una frase que ha hecho historia.

Lo que esto significa es que, para que una creencia neutralmente constatable («en el Tercer Mundo los niños se mueren de hambre») pase a ser parte de la razón que alguien pueda tener para hacer algo («debo financiar los proyectos para luchar contra el hambre en el Tercer Mundo»), tal creencia ha de encadenarse con un conjunto de sentimientos antecedentes, impulsos o pasiones que figuren en el observador («anhelo que no mueran de hambre los niños en el Tercer Mundo»). Si no es el caso, no hay nada que hacer: de ahí el encadenamiento de nuestra razón a las pasiones. Para Hume, sólo en dos circunstancias puede que un deseo o impulso sea irrazonable: cuando se funda en la suposición de objetos que realmente no existen («en el Tercer Mundo los niños no se mueren de hambre») y cuando para satisfacer la pasión escogemos medios insuficientes y nos engañamos al juzgar las causas y los efectos («debo enviar juguetes a los niños del Tercer Mundo para paliar su hambre»). Cuando no estamos ante ninguno de estos dos supuestos nada puede decir nuestra razón en términos de condena o justificación: «Así no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a rascarme el dedo» [82]. En síntesis, pues, la idea de Hume es que las razones que

[79] Nietzsche, 1999 (1881), p. 39.
[80] Hume, 1964 (1739), pp. 193-194.
[81] *Ibid.*, p. 195.
[82] *Id.*

los individuos tenemos para hacer o no hacer algo son dependientes de nuestra, por decirlo así, «configuración sentimental», de que tengamos los «sentimientos apropiados» [83]. No existen por ello razones «externas» para actuar, esto es, razones para que alguien haga algo aunque resulte que ese sujeto no encuentre motivos para hacerlo. En el modelo de Hume se tienen «razones» para dejar de fumar si se *desea*, o se *está motivado* a, dejar de fumar. Si no es así, la afirmación de que «X (sujeto que no desea dejar de fumar) tiene razones (ligadas a su salud, pongamos) para dejar de fumar» no tiene sentido. Por ello se afirma que, en la perspectiva humeana, las razones para la acción son siempre *internas*, y, por esto último, las obligaciones morales tienen carácter hipotético: deberemos actuar en determinada forma *si* contamos con los sentimientos adecuados, no en otro caso («*si* tu deseo es que los niños del Tercer Mundo no se mueran de hambre, *entonces* debes financiar los proyectos de lucha contra el hambre en el Tercer Mundo»).

La censura fundamental que se ha esgrimido contra esta concepción humeana de la fenomenología moral es que no reconstruye adecuadamente nuestra vivencia de la ética. Como es bien sabido, la versión rival que sí la reconstruiría con tino es la kantiana, esto es, la que tiene por *categóricas* nuestras obligaciones morales [84]: si debo (moralmente) hacer algo es sencillamente porque es mi deber y no porque quiera lograr algún otro fin (por ejemplo la gratitud de la víctima, o sencillamente cumplir mis deseos), o porque resulte que mis sentimientos me mueven a ello [85]. «Todo el mundo debe admitir —afirmaba Kant— que una ley, si ha de poseer valor moral, es decir, como fundamento de una obligatoriedad, *debe incluir una necesidad*

[83] Véase McGinn, 1979, p. 85. Así, el etólogo Frans de Waal se muestra rabiosamente humeano al afirmar que: «Los sentimientos morales son lo primero; luego están los principios morales»; véase 1996, p. 87.

[84] O bien la aristotélica, para quien la ética, procediendo de la costumbre, hace que «ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre»; «ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios»; «en un animal no puede haber ni vicio ni virtud»; véase *Ética nicomáquea*, 1103*a* 20 (1995, p. 158); 1106*a*, 30 (1995, p. 166); 1145*a* 25 (1995, p. 289).

[85] Véase Kant, 1990 (1785), pp. 65, 107, 115 y 126.

absoluta...» [86] Esta concepción de la moralidad fue la que expresamente abrazó Darwin:

> Este atributo —se refiere Darwin al sentido moral— es el que impulsa al hombre, sin vacilaciones, a poner en riesgo su vida por la de sus semejantes, o le impulsa, tras madura reflexión, a sacrificarla en aras de una gran causa, impulsado únicamente por el sentimiento del derecho o del deber [87].

Bajo esta visión kantiana de la obligación moral nadie se vería libre de las exigencias de la ética por tener o no tener particulares intereses o deseos [88], pero sólo de los seres humanos se podría predicar su condición de agente moral [89], pues, como ha afirmado McGinn: «Los animales comparten su repertorio básico de emociones y apetitos con nosotros, *pero no tienen la capacidad cognitiva de apreciar la fuerza de una razón moral.* El "altruismo" del que muchos animales son capaces, entonces, no tiene la etología psicológica correcta para contar como moral» [90].

Esta opinión es corroborada por el etólogo Marc Hauser, que observa cómo los animales están ayunos de la capacidad para la empatía, simpatía, vergüenza, culpabilidad y lealtad ni tienen conciencia de sus propios deseos y creencias. Como de nuevo Darwin constató, enrojecerse es la más humana de todas las expresiones. Los primates enrojecen por pasión, «pero ningún animal realmente se azora» [91].

Distintos experimentos han demostrado que tanto los seres humanos de corta edad como los animales son incapaces de inhibir

[86] Véase Kant, 1990 (1785), p. 46 (cursivas mías), y pp. 83-86 sobre la noción de imperativo categórico.

[87] Véase 1994 (1871), p. 113.

[88] Foot, 1981, p. 162. Frente a ella se alza la voz de Schopenhauer, en la que no es difícil escuchar los ecos de Hume: «allá donde un motivo mueve la voluntad, allá tiene ella un interés: pero allá donde ningún motivo la mueve, ella puede obrar tan poco como puede una piedra cambiar de lugar sin choque o impulso. No necesitaré demostrar esto a los lectores doctos. Mas de aquí se sigue que toda acción, puesto que tiene que poseer necesariamente un motivo, supone también necesariamente un interés»; véase 1993 (1840), pp. 192-193.

[89] Véase Kant, 1968 (1788), pp. 68 y 95.

[90] McGinn, 1979, p. 89. Véase en la misma línea Sádaba y Velázquez, 1998, p. 49.

[91] Darwin, 1934 (1872), p. 153.

ciertas acciones y carecen del sentido del futuro y de la capacidad para apercibirse de los estados mentales de otros animales, condiciones todas ellas que se requerirían para el comportamiento al que, genuinamente, podemos llamar «moral». Hauser atribuye a la ausencia de autoconciencia la raíz de que no nos quepa pensar en los animales como agentes morales [92]. Ante la pregunta: «¿Por qué el comportamiento altruista del chimpancé responde al instinto, y en cambio ese mismo comportamiento del ser humano es un ejemplo de decencia moral?», planteada por su colega de disciplina Frans de Waal [93], la respuesta es que el ser humano, a diferencia del chimpancé, puede frenar sus pasiones instintivas con la razón; puede querer no ser guiado por la naturaleza y vivir con conciencia de culpa la comisión de ciertos actos, o con profundo malestar (críticamente) su condición, intentado trascenderla utópicamente [94]. El propio de Waal reconoce que: «Aun cuando otros animales actúan de forma equivalente a la conducta moral, su comportamiento no descansa necesariamente en el tipo de deliberaciones que nosotros practicamos. Es difícil creer que los animales sopesan sus propios intereses frente a los derechos de otros, que desarrollen una visión del mayor bien común o que sientan un remordimiento de culpa permanente por algo que no deberían haber hecho» [95]. En la misma dirección se ha pronunciado Stephen Budiansky:

> La capacidad para tener pensamientos sobre pensamientos, que el lenguaje nos ha dado, es un salto discontinuo que nos ha llevado, singularmente entre las especies, a un ámbito donde la reflexión ética se hace posible. La culpa sólo tiene sentido cuando hay tanto intenciones como un sentido del otro. La empatía sólo es posible cuando de manera suficiente

[92] Hauser, 2000, pp. 224, 234 y 250-253 (sobre todo ello véase *infra* capítulo cuatro).
[93] Véase 1996, p. 210.
[94] Muguerza, 1990, pp. 535 y 544.
[95] Véase 1996, p. 209. Los animales no son «filósofos morales», pero ¿cuántos humanos lo son?, se pregunta de Waal (1996, p. 209). La ambigüedad de de Waal es constante en toda su obra. Así como se afirma en un pasaje que, por ejemplo, «es difícil resistirse a la conclusión de que la moralidad humana se entronca con la sangre animal» (1996, p. 146), en otros momentos de Waal reconoce que duda en denominar seres morales a animales que no pertenecen a nuestra especie, si bien los sentimientos y capacidades cognitivas que subyacen a la moralidad humana son anteriores a la aparición del ser humano en el planeta (1996, p. 210).

> podemos penetrar en la mente de otro para introducirnos en sus experiencias. La justicia es posible sólo cuando nos es dado concebir conceptos morales que trascienden las circunstancias y el comportamiento individuales [96].

Las tesis de McGinn, Hauser y Budiansky tienen un antecedente en alguien a quien resulta difícil superar en credenciales para hablar de los animales: ese mismo Charles Darwin a quien la sociobiología intenta rendir tributo extendiendo su paradigma a la esfera de la conducta ética. Darwin, que era partidario de la continuidad «mental» entre todas las especies animales, es decir, favorable a entender que la diferencia entre la mente humana y animal es una cuestión de grado y no de esencia [97], que aquélla no tiene la especificidad que, por ejemplo, la religión cristiana le atribuye al considerarla el «alma», aducía, como hemos visto, que sólo el ser humano es un ser moral pues sólo en él se concitan con la intensidad necesaria las cualidades del raciocinio crítico y la simpatía instintiva para el surgimiento del sentido moral [98]. Podemos decir por ello, con la rotundidad que ha empleado el filósofo Javier Muguerza, que la ética es radicalmente un asunto humano: «Sea para bien o para mal, sólo los hombres se formulan preguntas morales y sólo ellos son capaces de intentar mejor o peor darles respuestas, tanto a título teórico como a título práctico. Esto es, sólo los hombres son capaces de actuar moralmente, de la misma manera que sólo ellos son capaces de hacerlo inmoralmente...» [99].

Los animales, por tanto, son tan sólo *beneficiarios*, si acaso, de *nuestra decisión de cómo tratarles* [100]; no hay, pese a lo que afirme el zoólogo Desmond Morris, contrato alguno que hayamos suscrito los seres humanos con los animales para «compartir el planeta» [101]. Pero precisamente la propia idea de que haya que decidir cómo compor-

[96] Véanse 1998, pp. 190-191, y en la misma línea DeGrazia, 1996, pp. 203-204; Cohen, 1991, p. 107, y Clark, 1985, pp. 50-51.
[97] Véase Darwin, 1994 (1871), p. 143.
[98] *Ibid.*, pp. 113-144.
[99] Muguerza, 1990, p. 539. Al decir de Carmen Velayos, una posición como ésta no es antropocentrista sino «simplemente humanista»; véase 1996, p. 64.
[100] Así, Williams, 1985, p. 118; Leahy, 1991, p. 185; Tester, 1991, p. 42, y Ackerman, 1993, pp. 136-137.
[101] Morris, 1991, p. 8 (véase igualmente el capítulo segundo).

tarnos con ellos parece revelar que nuestra conducta en relación a los animales no es asunto moralmente irrelevante. ¿Cuándo hemos tenido que decidir cómo tratar a las piedras? La contestación es «nunca», pues nunca nos hemos visto urgidos a plantearnos la cuestión. En cambio sí que nos parece pertinente la pregunta sobre cómo comportarnos con ciertos animales. Y la respuesta es que esa decisión ha de basarse en una razón moral que, como tal, pertenece en exclusiva al patrimonio de la humanidad. Eso quiere decir que se trata de una razón (o conjunto de razones) que sólo es entendible y formulable desde *nuestra* perspectiva [102] y que en ningún caso tiene como guía el modo en que se comportan otras especies, o lo que ocurra en la naturaleza [103]. En ésta, impera la depredación como una consecuencia inevitable de la cadena trófica, así como otras conductas que, en cambio, nosotros consideramos intolerables. Y entre ellas pudiera estar, por ejemplo, el consumo de carne animal, opción moral ante la cual no sirve de nada argumentar, como hicieron Lord Chesterfield y Benjamin Franklin [104] (o como más o menos implícitamente hacen Ortega, Savater y Gómez Pin), que es perfectamente legítimo ser carnívoros toda vez que los animales se comen unos a otros. Es decir, *deberíamos ser vegetarianos* (si es que deberíamos serlo) *porque, desde el punto de vista moral, no somos animales* (lo cual por supuesto no excluye que muchos seres humanos sean, y hayan sido, en su comportamiento, infinitamente más destructivos que los animales y que, por otro lado, no tenemos por qué convertir a los animales en vegetarianos) [105]. Como ha sintetizado Mary Ann Warren: «Al hacer juicios sobre el estatuto moral de los seres vivos no estamos buscando (o no debemos

[102] Como ha destacado Jorge Riechmann, ese punto de vista es necesariamente antropocéntrico en sentido «epistémico»: no podemos adoptar otra perspectiva más que la nuestra como seres humanos, de la misma manera que la cigüeña mantendría una perspectiva «cigüeñocéntrica». Otra cosa es el antropocentrismo «moral» al que yo aludo como «antropocentrismo por defecto»; véase Mosterín y Riechmann, 1995, pp. 32-34.

[103] No es ocioso recordar, en este punto, que Thomas Hoobes utilizó precisamente a la naturaleza como metáfora de la situación de la que han de salir los seres humanos para que impere la justicia; véase *infra* capítulo tercero.

[104] Véase Singer, 1999, p. 256.

[105] En ese sentido, como señala Morris, a los vegetarianos radicales que procuran que sus animales de compañía no consuman carne animal bien podría acusárseles de practicar la crueldad con los animales; véase 1991, p. 135.

hacerlo) estimar su valor desde el punto de vista de los dioses o del universo. No somos dioses, sino seres humanos que razonamos sobre cómo *debemos* pensar y actuar. Si esto hace de nuestras teorías algo antropocéntrico, entonces esta dosis de antropocentrismo es inevitable en cualquier teoría moral relevante para las acciones humanas» [106]. Pero ello, como ha destacado Muguerza, «no excluye la heterodicción de la preocupación moral más allá de los confines de la especie humana...» [107]. Que el sentido de lo que es moralmente adecuado se circunscriba al contexto de los seres humanos (o, dicho con mayor precisión, al ámbito formado por algunos de ellos) no quiere decir que las consecuencias de esa reflexión estén limitadas a ese contexto y que no puedan tener como destinatarios a quienes no poseen tal capacidad de enjuiciamiento y comportamiento guiado por razones morales. Como se pregunta (y responde) gráficamente ese mismo Gómez Pin que, sin embargo, considera la tauromaquia un imperativo moral: «¿por qué el hermano lobo no parece tan preocupado por el destino de Francisco de Asís como éste lo está por el destino del primero?... La actitud franciscana es una muestra de la singularidad absoluta de la especie humana, es decir, de la única especie animal susceptible de proyectar su sentimiento de fraternidad inclusive a miembros de otra especie» [108]. Ese sentimiento de fraternidad no debe tomarse vacaciones a salvo de que haya buenas razones. Cuáles pudieran ser éstas y el modo en el que dicho sentimiento ha de articularse son las tareas a acometer en los próximos capítulos.

[106] Warren, 1997, p. 43.
[107] Véase 1990, p. 539.
[108] Véase 2002, p. 86.

CAPÍTULO 2

EXPERIMENTOS REALES Y EXPERIMENTOS MENTALES

> Una vez, un mono que día a día se iba debilitando tardó en ser diseccionado a causa de nuestras necesarias ocupaciones; cuando murió, todas las demás partes de su cuerpo estaban sanas, pero en la túnica del pericardio había una tumefacción patológica [...] Es natural, por tanto, que en los seres humanos sucedan cosas similares.
>
> GALENO, *Sobre la localización de las enfermedades*, capítulo II, libro V, 303-304 [1].

De Erasístrato de Ceos a las «tres erres»

Es difícil negar que, desde que Galeno utilizara por primera vez animales para sus estudios de fisiología en el siglo II d.C., el uso de modelos animales en la experimentación ha brindado indudables beneficios para el bienestar humano [2]. Pero también es innegable que ello

[1] Véase 1997, pp. 337-338.

[2] En *Sobre la localización de las enfermedades*, Galeno hace dos referencias (libro III, capítulo III, 140, y libro IV, capítulo IX, 271) a una obra suya anterior *(De vivorum dissectione, Sobre la disección de los animales vivos)*, un texto perdido en el que habría expuesto sus conocimientos de anatomía adquiridos mediante esa técnica. Para un repaso de los descubrimientos y avances que han tenido como instrumento esencial la experimentación con animales, véase Montoliu José, 2002, pp. 16 y 18-26; Petrinovich, 1999, pp. 276-285, y Botting y Morrison, 1997, pp. 69-72. Las referencias a estudios sobre las actividades sensoriales y motoras de los animales se remontan hasta el siglo VI a.C. Erasístrato de Ceos, que vivió entre el 330 y el 250 a.C., experimentó con bueyes y cabritos e influyó muy decisivamente en Galeno; véase Petrinovich, 1999, p. 241, y Mukerjee, 1997, p. 82.

ha sido a costa de un colosal sufrimiento. Basta con leer, por ejemplo, de qué manera Andrés Vesalio estudió en el siglo XVI el funcionamiento del sistema nervioso en cerdos vivos; cómo Gaspar Aselli, profesor de anatomía en Pavía, inicia en 1622 el descubrimiento del sistema linfático viviseccionando a un perro que acababa de comer; el modo en que se empieza a comprender en el siglo XVII el mecanismo de la reproducción mamífera gracias a la serie de vivisecciones practicadas por Reinier de Graaf en conejos horas después de su fecundación, y el hallazgo, a mitad del siglo XVIII, de la diferencia de la presión arterial y venosa en los caballos. Para ello, Stephen Hales les insertaba tubos de latón en la yugular y la carótida.

Aunque las voces en contra de la vivisección se habían alzado desde siempre, no es hasta 1824 cuando se crea en el Reino Unido la primera asociación antivivisección del mundo: la *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (la Real Sociedad para la Prevención de la Crueldad con los Animales) [3]. A los objetivos de dicha organización sumarían su voz, años después, personajes tan influyentes como Lewis Carroll [4]. En 1959 el zoólogo William S. Russell y el microbiólogo Rex L. Burch abogaron por la adopción de prácticas de experimentación que estuvieran presididas por el *reemplazamiento* de los animales por *técnicas in vitro*, la *reducción* del número de animales empleados en la experimentación y el *refinamiento* de los procesos para aminorar su sufrimiento [5]. A la historia ha pasado su propuesta como la de las «tres erres».

Todo ese sufrimiento no siempre ha podido justificarse. En otras ocasiones, como es bien sabido, el modelo animal se ha revelado como nefasto. Según indican los médicos Neal D. Barnard y Stephen R. Kaufman, durante las décadas de los veinte y los treinta del siglo XX el uso de primates retardó el desarrollo en la lucha contra la poliomelitis [6]. En los años sesenta las compañías tabaqueras se escudaron en

[3] Véase *infra* capítulo quinto.

[4] En un panfleto que circuló de manera muy restringida por los ambientes oxonienses: *Some Popular Fallacies About Vivisection (Algunas falacias vulgares sobre la vivisección)* de 1875. El escrito fue enviado a *The Pall Mall Gazette*, que lo rechazó, pero fue sin embargo aceptado y publicado en el número de 1 de junio de *The Fortnightly Review*.

[5] Véase *The Principles of Humane Experimental Technique*, UFAW, Londres.

[6] Véase 1997, p. 66.

algunos experimentos realizados con roedores para esgrimir la no vinculación entre el humo del tabaco y el cáncer de pulmón y bloquear así las iniciativas gubernamentales para su restricción y las recomendaciones médicas para eliminar el hábito de fumar[7]. En ese ámbito, sin embargo, el caso más conocido fue el de la talidomida, un tranquilizante prescrito en los años sesenta en Europa y que, tomado por mujeres embarazadas, produjo espantosas malformaciones en sus bebés. La talidomida había sido probada con animales, aunque no se comprobaron sus efectos en los fetos de animales[8].

En la actitud de algunos científicos, pese a lo que hoy sabemos sobre el dolor y la capacidad para padecerlo de los animales (véase el capítulo cuarto), sigue estando presente, aun de manera inconsciente, una infravaloración de lo que supone el avance biomédico en términos de sufrimiento animal. Tal es el caso de Lluís Montoliu José, un científico del Centro Nacional de Biotecnología que afirma, al inicio de un artículo sobre la investigación con animales: «es cierto que algunos usos inapropiados y excesos injustificados *pueden haber hecho mucho daño en la opinión pública*, despertando la sensibilidad hacia los animales y obligando a la misma sociedad a replantearse temas cruciales como el que nos ocupa...»[9]. Han hecho mucho daño en la opinión pública pero, sobre todo, han causado un daño inmenso a los animales. Baste recordar que, de acuerdo con el *Primer Informe de la Comisión Europea sobre las estadísticas referentes al número de animales utilizados con fines experimentales u otros fines científicos*, en 1991 los países de la Unión Europea emplearon cerca de doce millones de animales[10].

Por otro lado, en la posición de algunos grupos defensores de los animales también es patente una preocupación que va más allá del

[7] *Ibid.*, p. 67.

[8] Obviamente, lo que el episodio de la talidomida revela per se no es sólo la necesidad de acabar o limitar la experimentación con animales, sino también la de incrementarla. El argumento de los partidarios de la restricción en la experimentación ha de completarse, entonces, con la idea de que es innecesario un nuevo tranquilizante cuando ya los hay, con garantías, en número suficiente para satisfacer una demanda humana.

[9] Montoliu José, 2002, p. 15 (énfasis mío).

[10] Tomo el dato de Riechmann, en Mosterín y Riechmann, 1995, pp. 152-153. Esos datos no cuentan los animales utilizados en Bélgica y Luxemburgo. En España fueron 558.823. Para los datos de Estados Unidos, véase *supra* Introducción..

bienestar y respeto de los intereses de aquéllos, y refleja la inquietud genérica relativa a los peligros y riesgos del desarrollo científico y al creciente carácter tecnocrático de los modos de la organización social. Ello favorece, por su parte, una censura radical de toda experimentación animal y la postulación de su completa abolición. En alguna medida, y como ha destacado Lewis Petrinovich, estos grupos rescatan la que fue la postura sincrética de las damas victorianas que copaban los órganos directivos de las sociedades antivivisección británicas que proliferaron durante el siglo XIX: la denuncia de la experimentación con animales (pues ello contribuía a la insensibilización y brutalización de la sociedad), pero también un cierto recelo retardatario frente al impulso en la investigación biomédica y científica (específicamente ante la revolución darwinista entonces emergente) [11].

La filosofía moral contemporánea tiene en el «experimento mental» uno de sus más conocidos instrumentos de análisis. Son abundantes las historias imaginarias en las que uno ha de calibrar hasta qué punto importan los números a la hora de decidir sobre qué grupo dirigir el tranvía que ha perdido los frenos [12]; pensar si cuando se incumple una prescripción facultativa de no quedarse embarazada una mujer comete el mismo daño que otra que, estando ya embarazada, no toma la medicación con la que evitará a su hijo determinadas malformaciones (las mismas con las que nace el bebé de la primera) [13]; comprobar hasta qué punto todo lo que tiene valor para nosotros son nuestros estados mentales placenteros imaginando para ello que se nos brinda la opción de conectarnos a una máquina que proporciona el tipo de experiencia que queramos (ganar el Nobel de Medicina o una medalla olímpica, por ejemplo) [14]; considerar si cincuenta bandidos que asaltan un pueblo y cada uno de ellos roba el plato de judías de cada uno de sus habitantes dejan de causar ese mismo daño si, en lugar de robar todo el contenido del plato, cada uno de

[11] Véase Petrinovich, 1999, pp. 241-242, 244-246 y 280. Petrinovich se refiere, concretamente, al *Animal Liberation Front* (Frente de Liberación Animal) y al *SUPRESS* (*Students United Protesting Research on Sentiente Subjects* o Estudiantes Unidos en Contra de la Investigación con Seres Sintientes). La sigla de este último grupo no es inocente: *supress* significa «elimina».

[12] Véase Foot, 1976.

[13] Parfit, 1984.

[14] Nozick, 1974, pp. 42-44.

los cincuenta bandidos toma una sola judía de cada uno de los platos de los habitantes [15], etc. «Usamos de las fantasías en filosofía política —ha afirmado el filósofo estadounidense Ronald Dworkin— para afinar nuestros ideales y usamos éstos para escoger entre las imperfecciones; para identificar la menos injustificada de las posibilidades prácticas» [16]. Los experimentos mentales constituyen, además, un arma persuasiva que sirve para generar complicidad con el lector. En mi caso les propongo el siguiente experimento «mental-sensorial». Lean la condición 3) del contrato firmado entre el Sema (un laboratorio radicado en Rockville, Maryland, Estados Unidos) y el organismo público NIH (National Institutes of Health) dependiente del Ministerio de Sanidad estadounidense, y sustituyan (mentalmente) el término «animal(es)» por el de «recién nacido(s)»:

> 3) Siguiendo las instrucciones del Funcionario a Cargo del Proyecto, tratará e infectará a los animales inoculándoles el material que se le suministre, y someterá a éstos a hemorragias, biopsias, laparotomías [17], y obtendrá todo tipo de muestras, sometiendo los productos al análisis de los científicos de los NIH para comprobar la existencia de infección. (El Gobierno estima que cada animal debe ser sometido a: 500 hemorragias [plasmaféresis/leucoféresis]; 1.000 biopsias y 100 laparotomías.) [18].

Apuesto a que todos experimentamos una sensación sumamente desagradable al practicar el reemplazo mental que les sugería. Tal vez una gran mayoría sienten lo mismo al leer la cláusula sin sustitución alguna. En todo caso, nuestra sensación al pensar que se pudiera someter a recién nacidos humanos a semejantes procedimientos es sin duda más soportable que la que debieron vivir los chimpancés a los que se les inocularon los virus de la gripe, hepatitis y VIH [19].

Para los que alberguen la esperanza de que este experimento pudiera haber arrojado beneficios para la salud, desgraciadamente, y se-

[15] Jonathan Glover, «It makes no difference whether or not I do it», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 49 (suppl.), 1975 (véase *infra* el capítulo quinto).
[16] Dworkin, 2000, pp. 162-163.
[17] De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia: «Operación quirúrgica que consiste en abrir las paredes abdominales y el peritoneo».
[18] Transcrito por Cantor, 1998, p. 351.
[19] *Ibid.*, p. 350.

gún relata Jesús Mosterín, no sirvió para nada. Los doscientos chimpancés a los que se decidió inyectar el VIH resultaron ser malos modelos. Sólo después de catorce años alguno de ellos llegó a desarrollar la enfermedad. Teniendo en cuenta el cautiverio en condiciones miserables y el escaso impacto en el avance contra el sida, el experimento puede ser descrito como un desastre económico y moral [20]. Fueron los estudios *in vitro* de células humanas y suero los que llevaron a la identificación del VIH, y, con una investigación de similar naturaleza, se comprobó la eficacia de los fármacos que han resultado finalmente más beneficiosos para atajar la enfermedad (el AZT y los inhibidores de proteasas) [21].

A mi juicio existen dos contextos en los que el recelo frente al uso de animales debe ser máximo, pues los beneficios potenciales o reales distan mucho de compensar el sufrimiento causado: los test de toxicidad empleados por la industria cosmética y la experimentación en psicología. En cuanto al primero de los ámbitos, los abusos y excesos son bien conocidos. Durante años las compañías de producción de cosméticos han empleado el llamado Test Draize, mediante el cual se prueba la irritabilidad del producto en los ojos de los conejos. La razón de utilizar ese animal y no otras especies es que los conejos carecen de lagrimales, de tal forma que no pueden evacuar ni diluir lo que se les vierta en los ojos. El procedimiento consiste entonces en utilizar uno de los ojos, dejando el otro como control, e ir comprobando la concentración del producto que genera irritación, destrucción del iris o la córnea y pérdida de visión [22].

[20] Mosterín, 1998, p. 239. El caso del laboratorio Sema fue conocido por una acción de «liberación» del grupo *True Friends* en 1986. El vídeo que grabaron da cuenta de las terribles condiciones en las que se encontraban los primates, y su difusión causó un gran impacto en la opinión pública estadounidense. Sobre el caso, véanse Wise, 2000, pp. 6-7; Blum, 1994, pp. 23-24, y Zak, 1991, pp. 24-25.

[21] Barnard y Kaufman, 1997, p. 68.

[22] Véanse Gendin, 1989, pp. 199-200; Spira, 1985, pp. 194-208, y Regan, 1982, p. 79. Una descripción más pormenorizada del procedimiento puede encontrarse en el volumen XIII del *Journal of the Society of Cosmetic Chemists*, citado por Dowding (1971, p. 38). Para un repaso de las alternativas al test Draize actualmente empleadas, véase Petrinovich, 1999, pp. 294-295.

Productos cosméticos: historia de una Directiva

Nos encontramos ante beneficios más que dudosos cuando se comparan con el dolor generado y, por ello, la Comunidad Europea, en una iniciativa pionera pero muy costosa, como veremos, intenta desde el año 1993 abolir completamente la utilización de animales para probar cosméticos como una «exigencia ética relacionada con el respeto a la vida» y el «[p]rofundo anhelo demostrado por la opinión pública» [23]; como un imperativo, además, que viene marcado por el Protocolo sobre la protección y bienestar de los animales que se añadió al Tratado constitutivo de la Comunidad Europea por el Tratado de Ámsterdam de 1997 [24]. Al socaire del lema propagado por Russell y Burch (véase *supra*), reemplazar, reducir y refinar la experimentación de cosméticos en animales es, igualmente, la meta perseguida por los países europeos que forman la Comunidad, aunque el horizonte es la completa abolición de aquéllos. Con todo, ese objetivo no ha sido fácil, pues, como cualquiera puede aventurar, son muchos los intereses en conflicto: la seguridad de los consumidores, la pervivencia y desarrollo de la industria cosmética y el bienestar de los animales. Así lo refleja la propia historia legislativa de la Directiva con la que, por séptima vez, se pretende modificar la original Directiva 76/768/CEE del Consejo de 27 de julio relativa a la aproximación de las legislaciones de los Estados miembros en materia de productos cosméticos.

Todo arranca, como se ha dicho, del año 1993, en el que, mediante la Directiva 93/35/CEE del Consejo de 14 de junio, se establece que: «los Estados miembros prohibirán la comercialización de los productos cosméticos que contengan ingredientes o combinaciones de ingredientes experimentados en animales a partir del 1 de enero de 1998, a fin de respetar los requisitos de la presente Directiva» (artículo 4.1.i.). La condición para que esa prohibición fuera efectiva era, obviamente, la obtención de métodos de comprobación alternativos de la toxicidad o peligrosidad de los productos o sus ingredientes. En 1997, se-

[23] Exposición de motivos de la propuesta de Directiva del Parlamento Europeo y del Consejo presentada el 5 de abril de 2000 (p. 5).

[24] Véase *infra* capítulo octavo. Mukerjee ha destacado cómo, a diferencia de Europa, en Estados Unidos el interés por el desarrollo de experimentación alternativa es menor; véase 1997, p. 78.

gún se constata por parte del Parlamento Europeo y el Consejo, no había habido avance suficiente como para proceder a un reemplazo seguro y aplicar la prohibición. Por ello en ese año la Comisión la pospuso hasta el 30 de junio de 2000[25].

Y así llegamos al 5 de abril de 2000, cuando se presenta la propuesta de Directiva del Parlamento Europeo y del Consejo mediante la que se pretende llevar a término la prohibición incluida en 1993[26]. En esencia, dicha propuesta de Directiva prohíbe realizar experimentos con animales en el territorio de los Estados miembros, pero no así la comercialización de sustancias experimentadas en animales. Con ello se intenta evitar una posible vulneración de las normas de la Organización Mundial de Comercio que impiden cualquier discriminación entre productos similares. Por otro lado, se distingue, a los efectos de la prohibición, entre la experimentación de productos cosméticos acabados y sus ingredientes. En el primer caso la prohibición tiene carácter prácticamente inmediato (a partir del 1 de diciembre del 2001, artículo 1.2.1.a). En el segundo supuesto la prohibición de la experimentación del ingrediente se producirá seis meses después de la publicación en el Diario Oficial de las Comunidades Europeas de un método alternativo que haya sido validado por el Centro Europeo para la Validación de Métodos Alternativos, una institución creada en 1992 por la Comisión Europea[27]. Así y todo, a los efectos de incentivar el desarrollo del reemplazo se prevé que la prohibición tendrá efectos a partir de los tres años desde la aplicación de la Directiva por los Estados miembros (1 de junio de 2004), haya o no procedimiento alternativo, aunque la fecha de aplicación de la prohibición podrá aplazarse dos años como máximo si no se han registrado progresos científicos suficientes (artículo 1.2.1.b).

[25] Artículo 2 de la Directiva 97/18 de 17 de abril de 1997 en la que se pospone la prohibición.

[26] DO C 311E de 31-10-2000, p. 134.

[27] En origen, la prohibición del artículo 4.1.(i) se condicionaba a que se hubieran logrado modos de experimentación alternativos científicamente validados como métodos que ofrecen al consumidor un grado de protección equivalente teniendo en cuenta las directrices de la OCDE en materia de toxicidad. En la propuesta de Directiva de 5-4-2000 se constata la lentitud de la OCDE para aceptar el procedimiento de reemplazo propuesto. Por ello, se afirma en la Directiva: «la importancia moral del bienestar de los animales hace imposible esperar la aceptación de la OCDE» (p. 6).

A partir de ese momento comienza una pugna fenomenal en el seno de las instituciones comunitarias que dura hasta estas mismas fechas (febrero de 2003). El Parlamento Europeo aprobó, mediante dictamen de 3 de abril de 2001, treinta y una enmiendas a la propuesta de Directiva [28], y la Comisión, por su parte, sólo aceptó algunas de ellas presentando su propuesta de Directiva modificada el 23 de noviembre de 2001 [29]. El Parlamento había rechazado, y la Comisión no acepta, el aplazamiento hasta junio de 2004 de la experimentación de los ingredientes (el Parlamento quiere que la prohibición entre en vigor al mismo tiempo tanto para los productos acabados como para los componentes). La Comisión entiende que por encima del bienestar de los animales está la protección de los consumidores de *nuevos* productos cosméticos, una postura esta convenientemente impulsada por Francia, cuya mayor sensibilidad por la industria cosmética no puede sorprender a nadie. Asimismo, el Parlamento no había aceptado la permisión de la comercialización en aras al respeto de las normas de la Organización Mundial de Comercio. Antes bien, el Parlamento aboga por la prohibición de comercialización de productos probados en animales cuando se disponga de métodos alternativos. La Comisión, por su parte, considera de mayor importancia no adoptar enfoques unilaterales en las cuestiones comerciales y rechaza la enmienda del Parlamento. En el fondo lo que está latiendo tras el anhelo del Parlamento es que la industria cosmética europea no logre evadir la prohibición de experimentar mediante un expediente bien sencillo: probar los nuevos productos en territorios extracomunitarios y seguir comercializándolos en Europa bajo una subsidiaria de esa misma marca.

Las modificaciones introducidas por el Parlamento Europeo tampoco fueron aceptadas por el Consejo, que, el 14 de febrero de 2002, formula la que se conoce como «posición común» [30], esto es, un texto en el que se intentan aunar todas las posiciones. El empeño del Consejo fracasó: en su sesión de 11 de junio de 2002 el Parlamento volvió a aprobar 31 enmiendas a la posición común, y la Comisión, en

[28] DO C 21E de 24-1-2002, p. 88.
[29] DO C 51E de 26-2-2002, p. 385.
[30] DO C 113E de 14-5-2002, p. 109.

su dictamen de 30 de julio de 2002 sobre dichas reformas, volvió a reproducir su rechazo original a las mismas. El 26 de agosto el Consejo decidió no adoptar las enmiendas del Parlamento y puso en marcha un mecanismo especial previsto por el Tratado de la Comunidad Europea [31] para superar las eventuales parálisis por falta de acuerdo (como era el caso) en el procedimiento de codecisión entre el Consejo y el Parlamento: el Comité de Conciliación, que forman quince representantes parlamentarios y quince representantes gubernamentales. En el ínterin, la tensión alcanzó su punto más alto cuando el Parlamento llegó a acusar al Consejo de incumplir el Derecho comunitario [32]. En la sesión celebrada el 24 de septiembre de 2002 que concluyó con una Resolución parlamentaria en la que se instaba al Consejo a aprobar la Directiva, la parlamentaria Dagmar Roth-Benhrendt (miembro de la Comisión de Medio Ambiente, Salud Pública y Política del Consumidor) amenazó con llevar al ejecutivo ante el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas, apostillando que «[y]a existen suficientes productos cosméticos en el mercado y los animales no deben sufrir más para elaborar otros nuevos». Tras varias reuniones del Comité de Conciliación, éste llegó a un texto de consenso que fue presentado el 8 de enero de 2003 tras haber obtenido el beneplácito del Parlamento Europeo.

La posición del Parlamento Europeo ha resultado victoriosa en varios frentes: en primer lugar, se prohíbe la comercialización de productos cosméticos acabados o que contengan ingredientes o combinaciones de ingredientes que hayan sido probados en animales una vez que ya se dispone de un método alternativo aceptado a nivel comunitario. De la misma forma, queda prohibida la realización de ensayos de productos cosméticos acabados en animales, y la de ingredientes o combinaciones de ingredientes, a partir de la fecha en que tales ensayos hayan de ser sustituidos por los métodos alternativos.

La Comisión, a la vista de la evolución en la aceptabilidad de los métodos alternativos, establecerá un calendario para la aplicación de

[31] Artículo 251.3 del Tratado CE.

[32] Recuérdese que, en la medida en que no se terminaba de aprobar la nueva Directiva, desde el 1 de julio de 2002 estaba en vigor la prohibición establecida en la Directiva 93/35/CEE del Consejo de 14 de junio de 1993 pospuesta por el artículo 2 de la Directiva 97/18 de 17 de abril de 1997.

dichas prohibiciones que en todo caso no se pospondrá más allá de seis años a partir de la entrada en vigor de la Directiva [33]. Ese plazo se amplía hasta diez años para el caso de los ensayos relativos a toxicidad por administración repetida, toxicidad para la función reproductora y toxicocinética, pruebas para las que, a día de hoy, se carece de procedimiento alternativo [34]. Con ello se cumple el deseo del Parlamento de incentivar a la industria en la búsqueda de los reemplazos mediante la imposición de plazos específicos para la puesta en marcha de la prohibición de experimentación. Por otro lado, toda eventual ampliación de los plazos está supeditada al procedimiento de codecisión, esto es, habrá de ser consensuada con el Parlamento.

¿Cuál ha sido el precio pagado por el acuerdo? La posibilidad de que, de manera excepcional, un Estado miembro solicite a la Comisión un permiso para experimentar cuando existan dudas fundadas sobre la seguridad de un ingrediente cosmético. Para ello se imponen dos requisitos: el uso del ingrediente ha de estar generalizado y ser insustituible, y que, por parte del Estado miembro, se «explique el problema específico para la salud humana y se justifique la necesidad de realizar ensayos con animales, todo ello apoyado por un protocolo de investigación detallado propuesto como base para la evaluación» [35]. Parece obvio que, de no ser administrada con exquisita prudencia, esta cláusula puede suponer un auténtico agujero negro por donde vaciar de contenido la Directiva y con ello las mejores intenciones y propósitos del Parlamento Europeo.

Nuestra historia acaba, pero sólo de momento, el 27 de febrero de 2003, fecha en la que se ha aprobado definitivamente la Directiva 2003/15/CE del Parlamento Europeo y del Consejo aunque con el voto en contra de la delegación francesa [36]. En su opinión, el plazo de seis años (demasiado breve) evidencia que no se ha ponderado adecuadamente entre la protección de los consumidores, el bienestar animal y la competitividad de la industria europea (léase «francesa»), al

[33] Artículo 4 bis. 2.
[34] Artículo 4 bis. 2.1.
[35] Artículo 4 bis. 2.4.b).
[36] La Directiva se ha publicado en el Diario Oficial de la Unión Europea de 11 de marzo de 2003. Los Estados miembros dispondrán de dieciocho meses para dar cumplimiento a lo dispuesto en ella. De ahí la cautela sobre el final de nuestra historia.

colocar trabas a la «innovación» en un sector en el que se produce una renovación constante de productos y se ofrecen «miles de fórmulas nuevas» cada año. A otros, sin embargo, nos parece que hay ya fórmulas y productos más que suficientes y que, en esta materia, todo llega demasiado tarde cuando de lo que se trata es de satisfacer necesidades humanas más que a costa del indudable sufrimiento de los animales.

¿Demostrar lo obvio? El dilema del experimentador

El segundo de los contextos en el que debe presumirse el carácter injustificado del padecimiento animal es el de la experimentación en psicología. Como antes señalé, Galeno debió de relatar un buen número de las vivisecciones por él practicadas en una obra desgraciadamente perdida[37]. Así y todo, en *Sobre la localización de las enfermedades* el que fue médico del emperador Marco Aurelio nos regala la siguiente descripción de una vivisección con la que, además, habría demostrado el carácter instintivo de todo comportamiento animal. Se trata de toda una pieza de psicología animal primigenia que no me resisto a reproducir íntegramente:

> La naturaleza que ha conformado y acabado las partes del cuerpo, ha conseguido que cumplan sus funciones específicas sin necesidad de instrucción. En cierta ocasión pude comprobarlo de forma fehaciente criando un cabrito que nunca había visto a su madre. Diseccioné unas cabras preñadas, de acuerdo con las investigaciones de los anatomistas respecto a la formación del feto, y cuando encontré un feto fuerte, lo separé de la matriz como de costumbre. Cogiéndolo antes de que viera a la madre, lo deposité en una casa, con muchos recipientes llenos de vino, aceite, miel, leche u otros líquidos, y bastantes llenos de cereales y frutas. Lo primero que le vimos hacer al feto fue caminar, como si hubiera aprendido que las patas las tenía para ello. En segundo lugar, sacudirse la humedad procedente de la matriz. Y después de eso, rascarse el costado con una de sus patas. A continuación empezó a oler cada uno de los recipientes y, una vez que los olió todos, paladeó la leche, momento en el que todos grita-

[37] Véase *supra* nota 2.

mos, al comprobar lo que decía Hipócrates: «la manera de ser de los animales es innata» [38].

Durante la década de los cincuenta del siglo XX, un buen número de psicólogos formados en el conductismo trataron de mostrar los efectos de la indefensión aprendida en ciertos animales con una frialdad de espíritu muy similar a la de Galeno. Fue el caso de los experimentos de Harry Harlow, que estudió el desamparo de los primates privados de cuidado materno y aislados desde el nacimiento [39], y de las investigaciones llevadas a cabo con perros por R. Solomon, L. Kamin y L. Wynne. En este estudio se mostraba que era posible inducir un estado de desamparo y desesperación mediante la administración repetida de descargas severas ineludibles. A tal fin Solomon, Kamin y Wynne colocaron cuarenta perros en un mecanismo llamado «caja de lanzadera» que consistía en una caja dividida en dos compartimentos separados por una barrera. A los perros les eran administradas cientos de descargas eléctricas a través del suelo enrejado que podían evitar saltando la barrera hasta la otra zona. Para desincentivar el salto los investigadores electrificaron también el compartimento anexo induciendo al perro a saltar hasta cien veces al otro lado. Cuando lo hacía, el animal emitía un agudo aullido de anticipación del dolor que se transformaba en gañido una vez aterrizaba y tocaba el suelo. En la siguiente fase del experimento los investigadores bloquearon el paso entre los compartimentos con un trozo de cristal y comprobaron que el perro persistía en el salto golpeándose la cabeza contra el cristal. Al poco tiempo los perros comenzaron a exhibir síntomas tales como defecación, micción, gañidos y chillidos, temblores, ataque al aparato, etc. Tras diez o doce días de pruebas los perros dejaron de ofrecer resistencia resignándose a soportar la descarga [40].

[38] Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades*, libro VI, capítulo VI, 442-444 (1997, pp. 431-432).

[39] Véase Petrinovich, 1999, pp. 328-334. Como han señalado Barnard y Kaufman, las conclusiones de los estudios de Harlow (la generación de una grave secuela emocional cuando la cría es retirada de la compañía materna y aislada durante un año) pueden alcanzarse limitándose a constatar lo que ocurre en las sociedades humanas; véase 1997, p. 69.

[40] La descripción del experimento es hecha por Singer («Instrumentos para la investigación», en *Liberación animal*) a partir de los artículos publicados por los propios Solomon, Kamin y Wynne en el *Journal of Abnormal and Social Psychology*, vol. 48, nº 2, abril 1953, pp. 291 y ss.

Experimentos como los del equipo de Solomon o Harry Harlow no dejan de producir la impresión de su futilidad, además de su carácter bárbaro. Si es que en sus conclusiones no se señala lo que cabe presumir simplemente observando el comportamiento animal en libertad, en todo caso sí se comprueba un dato que habría de llevar precisamente a la restricción severa del empleo de animales en la experimentación: lo que se constata es sencillamente la capacidad de sufrimiento físico y psicológico del animal, su proximidad con respecto a la especie humana, en lo que hace a ese parámetro. Por eso, precisamente, un buen número de investigadores siguen apostando por seguir empleándolos, pues, en muchos aspectos relevantes, son un buen modelo. Pero ello justamente abona nuestro argumento de que debemos limitar su utilización. El dilema que se le plantea al experimentador es el siguiente: o bien no hay nada reprochable en el uso de animales por parte de la industria y la ciencia, pues éstos no padecen en absoluto, con lo cual no se entiende muy bien por qué se utilizan como modelo para, a posteriori, permitir que los seres humanos nos administremos un medicamento o consumamos un producto; o bien sí son un buen modelo por la razón contraria, pero entonces hemos de aportar algún argumento que justifique que nunca osaríamos realizar ese experimento en ningún ser humano sea cual sea su condición, aunque sí lo hagamos cotidianamente con millones de animales sea cual sea el fin perseguido [41]. Cabe entonces adoptar una política más coherente que rezaría: utiliza un animal sólo cuando el beneficio presunto del experimento es tan notable que estaríamos dispuestos a usar seres humanos con niveles de capacidad mental y de conciencia inferiores a dicho animal [42].

Aunque es cierto que, como expone Petrinovich, desde el declive del conductismo el impacto sobre el bienestar animal de la investigación en psicología ha disminuido sensiblemente, y es cada vez menos frecuente el empleo de mamíferos superiores [43], no han dejado de darse casos sencillamente espeluznantes en épocas no tan remotas. Para muestra el siguiente.

[41] Véase, por todos, Mosterín en Mosterín-Riechmann, 1995, pp. 156-157.

[42] Véanse Frey, 1989, p. 228, y 1983, pp. 113-116; Hettinger, 1991, p. 126, y Singer, 1986, p. 224.

[43] Para los datos referidos a Estados Unidos y Gran Bretaña, véase Petrinovich, 1999, p. 320. Sobre el conductismo, véase el capítulo cuarto.

Entre los años 1974 y 1975, Gershon Berkson, del Instituto Pediátrico del Estado de Illinois, y James D. Becker, de la Universidad de Illinois en Chicago, se propusieron estudiar qué tipo de comportamiento manifestaban los macacos privados de alguna de sus funciones perceptivas. En las conclusiones de su trabajo destacan cómo esa privación es compensada por el uso de las demás capacidades sensoriales. Ello les permite no verse excluidos del grupo, aunque en su interacción esos individuos despliegan una menor respuesta que los miembros normales (si bien, aclaran los autores, ese grado de respuesta tiende a ser específico y depender de la situación). Una última conclusión, que guarda un nivel parecido de «importancia» a las anteriores, es que las formas de expresión facial, salvo cuando hay una amenaza, se mantienen similares a las del resto de los macacos. El método escogido por Berkson y Becker para arribar a este «descubrimiento» consistió en causar la ceguera de cinco macacos a los que antes de cumplir los diecinueve días de vida se les extrajeron los ojos[44]. La lista de horrores podría proseguir y llenaría bibliotecas enteras[45].

Emociones, morones y razones

Ahora bien: ¿es todo esto relevante para mantener una determinada posición moral, en nuestro caso, que debemos respeto a los animales o que algunos de ellos tienen ciertos derechos? Es decir, para saber que hay ciertas acciones moralmente injustificadas tales como las descritas: ¿necesitamos doblar una esquina y observar cómo unos experimentadores de bata blanca practican una laparotomía a un recién na-

[44] Véase «Facial Expressions and Social Responsiveness of Blind Monkeys», *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 84, n° 5, 1975, pp. 519-523. Tiempo antes Berkson había practicado el experimento con macacos rhesus en libertad, un tipo de experimento que a etólogos como J. B. Silk les hacen dudar de las fronteras taxónomicas de la compasión; véase de Waal, 1996, p. 226, n. 12.

[45] El lector puede encontrar un repaso somero e ilustrativo del uso de primates y de otros animales en la investigación civil y militar en Estados Unidos, desde la década de los cincuenta del siglo XX hasta hoy, en Blum, 1994, pp. 82-83, y un exhaustivo catálogo de experimentos cruentos e innecesarios en Francione (2000, pp. 38-41).

cido con el propósito de inocularle un virus [46], del modo en que éstos llevan a cabo esa operación en el chimpancé para, junto con otros procedimientos, comprobar que una vacuna es eficaz contra el virus inoculado?

La respuesta afirmativa ha sido dada, entre otros, por Jesús Mosterín. De la siguiente forma: «Las teorías morales, como las especulaciones físicas, necesitan ser contrastadas. Y *las emociones morales juegan en la ética el mismo papel que las observaciones empíricas juegan en la física. Las emociones morales constituyen la piedra de toque de las teorías morales*» [47]. En la misma sintonía, Marti Kheel, una de las feministas que más ha insistido en la denuncia del predominio del racionalismo en la ética, afirma que: «Si pensamos, por ejemplo, que comer carne no es moralmente incorrecto, deberíamos, tal vez, visitar una granja o un matadero para ver si seguimos *sintiendo* lo mismo» [48]; y más adelante añade: «Cuando se nos priva físicamente del impacto directo de nuestras decisiones morales [...] nos privamos de estímulos sensoriales importantes que pueden ser relevantes para guiarnos en nuestras elecciones morales» [49].

La sugerencia de Mosterín y Kheel puede ser confirmada si nos remitimos, por ejemplo, a la *Historia de los modales* de Norbert Elias. En ella el sociólogo alemán relata cómo, al menos en el caso de la Francia que transita desde la Edad Media hasta el siglo XVII, se da un proceso de civilización gradual de la práctica de comer carne, proceso que es civilizatorio en la medida en que ese hábito culinario va acompañado de la progresiva invisibilización de los animales. Elias da cuenta de que así como en la Edad Media los animales eran servidos casi enteros en la mesa, en los comedores de la Francia del siglo XVII la carne ya se presenta habiendo sido previamente despiezada en la cocina. Ello obedece, afirma Elias, a la disminución gradual del tama-

[46] Adapto un ejemplo de Gilbert Harman que es ya canónico en la literatura metaética; véase 1977, p. 7.

[47] Véase 1993, p. 31 (énfasis mío).

[48] Kheel, 1989, p. 259 (cursivas mías). Las afinidades de la teoría ética feminista y el pensamiento de Hume, vinculación que tiñe también al llamado «ecofeminismo», han sido señaladas por distintas autoras; véase Warren, 1997, pp. 74-76, citando a su vez a Annette Baier.

[49] Kheel, 1989, p. 260.

ño del comedor, a la progresiva transferencia de esa tarea a las carnicerías, pero también a otros dos factores. Por un lado, impedir que quepan comportamientos, por parte de los comensales, que pudieran definirse, ellos mismos, como «animales», y, por otro, ahorrar el recuerdo a aquéllos de que lo que se están comiendo es el producto del acto de matar a un animal. Durante la Edad Media trincharlo y servirlo en la mesa era, sin embargo, un gesto de distinción en los comedores de los estamentos privilegiados, y brindar tal cometido, una forma de honrar a los invitados ilustres. A partir del siglo XVII ya no lo es, y hoy sería sencillamente impensable que en una mesa alguien tuviera que emplearse en el desplume y vaciado del faisán o de la res [50]. Una forma parecida de ocultación de la procedencia del producto que vamos a comer (y de los rastros de su sacrificio) es la costumbre que se estila en algunos países (en los Estados Unidos paradigmáticamente) de no mostrar a los animales enteros: en aquel país es casi imposible encontrar en un supermercado marisco o pescado que conserve la cabeza, y en muchas carnicerías la procedencia del animal es indiscernible [51]. El propio lenguaje sirve también a ese propósito enmascarador: como ha recordado Peter Singer, en inglés se dice *meat* y no *flesh*, o *pork* o *beef* y no *pig* o *cow* [52].

Las afirmaciones anteriores de Mosterín y Kheel subrayan, por tanto, que una teoría moral, es decir, un conjunto de proposiciones sobre lo que se debe o no hacer, es verdadera en función de cuáles sean las reacciones o sentimientos que nos suscite un evento o una conducta determinada. Así, al emitir una proposición moral como por ejemplo «es injusto sacrificar al toro en la plaza», no estaríamos haciendo algo diferente de dar cuenta de cuáles son nuestras emociones o reacciones morales.

La tesis de Mosterín puede entenderse como una posición metaética [53] que históricamente se conoce como «emotivismo» y que ha contado con ilustres paladines: Alfred Julius Ayer y Charles Stevenson,

[50] Véase Elias, 1978, p. 120.
[51] Véase Digard, 2002, p. 137.
[52] Véase 1999, pp. 135-136.
[53] Es «metaética» porque su objeto de análisis no es el comportamiento, sino las proposiciones que dan cuenta de él: la actividad humana consistente en juzgar aquél como justo o injusto.

entre otros [54]. Si se recuerda la exposición del capítulo anterior, el emotivismo es una forma de no cognoscitivismo humeano puesto que los juicios morales se conciben como la expresión de las emociones suscitadas en el hablante y no como juicios de conocimiento (pues, como ya sabemos, para Hume sólo se pueden conocer hechos del mundo). Un ejemplo ilustrativo del emotivismo metaético lo encontramos en una de las obras que mayor efecto divulgador de las corridas de toros ha tenido en el siglo XX. En *Muerte en la tarde*, Hemingway afirma lo siguiente:

> sólo sé que lo que es moral es lo que te hace sentirte bien y lo que es inmoral es lo que te hace sentirte mal y que, juzgado con estos patrones morales, *que no defiendo*, las corridas de toros son muy morales para mí puesto que me siento muy bien mientras discurren... [55].

Esta caracterización emotivista de la evaluación moral se enfrenta con conocidos obstáculos para ser una tesis convincente. Veámoslos con algún detenimiento a partir del ejemplo de Hemingway.

Si decimos que el juicio «Las corridas de toros son una injusticia» equivale a «Al ver corridas de toros tengo una reacción de disgusto», la discusión moral está fuera de lugar (el propio Hemingway apostilla en el párrafo citado que él no defiende el patrón moral basado en las reacciones emocionales). Mi interlocutor, que dijera «Las corridas de toros *no* son una injusticia», no me estaría contradiciendo en la medida en que, al afirmar tal cosa, lo que está aseverando es que «Al ver una corrida de toros *no* tengo una reacción de disgusto». El único debate posible versaría sobre si verdaderamente sufrimos tales o cuales reacciones de disgusto [56], una controversia que sólo zanjaría una máquina de la verdad, o un neurobiólogo, si es que las reacciones de desaprobación son reducibles a estados de cosas físicamente comprobables (tales como impulsos eléctricos, reacciones químicas, etc.).

Y lo cierto es que los que discuten moralmente, cuando lo hacen, tienen la pretensión de ir más allá de la manifestación de lo que ellos

[54] Ayer, 1936, y Stevenson, 1937, pp. 14-31. El emotivismo de Mosterín ha sido resaltado por Francisco Lara; véase 1999, pp. 53-54.
[55] Hemingway, 1994 (1939), p. 3 (cursivas mías).
[56] Así, Singer, 1983, p. 85.

sienten. Su polémica no es sobre gustos, sobre lo que, como ya se sabe, no hay nada escrito. Su controversia es genuina, en el sentido de que tratan de hacer ver a su oponente lo equivocado de su posición. Pero para ello tienen que *poder estar en el error*.

Si, como propone el emotivismo, los juicios morales que formulamos no serían algo distinto de la expresión de nuestros sentimientos, saber por qué los enunciamos sería el objeto de estudio para la psicología, la sociología o la antropología cultural, pero no para la filosofía moral que trata de determinar si tales proposiciones están justificadas. Cuando yo pregunto a cualquiera de los dos anteriores interlocutores imaginarios por qué las corridas de toros están permitidas, no me contentaría nada una respuesta basada en que constituyen una tradición acrisolada de la cultura española o que la mayoría de la gente no las reprueba. Lo que le estoy pidiendo son *razones*.

Esa traducción que practica el emotivismo con respecto a los enunciados morales hace que éstos, como juicios descriptivos, no sirvan para justificar conclusiones sobre lo que se debe hacer. Intentarlo, es decir, pretender derivar una norma como por ejemplo «No se deben sacrificar y torturar toros para el divertimento se la gente», a partir de una constatación fáctica como que nos causa disgusto verlos sufrir, implica cometer la falacia naturalista a la que aludimos en el capítulo anterior.

Claro que a lo mejor hemos ido demasiado deprisa en esa caracterización de las tesis de Mosterín y Kheel como emotivistas. Tal vez sí sea posible el desacuerdo genuino entre nuestros dos hipotéticos polemistas acerca del espectáculo taurino. Y ello porque con sus afirmaciones sobre la maldad o bondad de las corridas de toros no se estarían refiriendo a ellos mismos, *sino al mundo*, tal y como nos pide Hume que hagamos para que la afirmación de uno u otro sea un asunto cognoscible y susceptible de ser verdadero o falso. En tal caso, el problema sería que uno de ellos no percibe, o percibe mal, una suerte de hechos «morales» o «propiedades morales» que, como las propiedades físicas, se encuentran «ahí fuera» esperando a ser descubiertas y confirmar o desmentir la teoría ética que se postula. A esta aproximación metaética se la denomina «realismo u objetivismo moral». El realismo moral, al incluir entre los hechos del mundo (que por tanto serían cognoscibles) los valores, o la bondad o maldad, se

aleja definitivamente de Hume. Él mismo, en 1739, denostaba el objetivismo ético de la siguiente forma:

> Tómese cualquier acción considerada corrupta: el asesinato premeditado, por ejemplo. Examínese desde todos sus ángulos, y véase si se puede encontrar esa cuestión de hecho, o de existencia real, que usted llama *vicio*. Cualquiera que sea la forma en que la considere, sólo encuentra ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. *No hay ninguna otra cuestión de hecho en el asunto. El vicio se le escapa enteramente tan pronto como considere el objeto. Nunca lo puede encontrar hasta que vuelca su reflexión sobre su propio pecho, y halla un sentimiento de desaprobación que surge en usted con respecto a esa acción. Aquí ya hay una cuestión de hecho, pero éste es el objeto del sentimiento, no de la razón*[57].

Contemporáneamente, ha sido el filósofo australiano John Mackie quien con mayor vigor ha recogido el testigo de Hume para poner contra las cuerdas al realismo moral. Sus argumentos en contra de considerar que en el mundo haya algo así como hechos o propiedades morales que son las causantes de nuestras afirmaciones sobre la justicia o la injusticia han sido fundamentalmente dos. Con el primero, al que llama el argumento de la «excentricidad», nos persuade de que esas presuntas propiedades tendrían un carácter extrañísimo. Los objetos o estados de cosas poseerían, además de tamaño, peso, duración, consecuencias y todo el elenco de propiedades físico-químicas que queramos añadir, algo así como la bondad ínsita, el «deber ser» incorporado[58]. ¿Y qué facultad nos permite percibir este rasgo tan curioso?, ¿dónde se localiza ese ojo interno que, decía Shaftesbury: «distingue y ve lo equitativo y bien proporcionado, lo amable y admirable, aparte de lo deformado, lo estúpido, lo odioso o lo despreciable»[59]?

El segundo argumento con el que Mackie objeta el realismo moral está estrechamente vinculado a éste: ¿cómo explicar nuestra larga historia de controversia moral, una historia que ha acompañado a la humanidad misma desde sus orígenes y nos sigue acompañando?

[57] Hume, 1964 (1739), pp. 468-469.
[58] Mackie, 1977, pp. 30-49.
[59] En *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, 1773 (citado por Scarre, 1996, p. 57).

¿Como un caso de patología? Parece más sencilla la explicación consistente en apuntar que no hablamos de la percepción de realidad objetiva alguna cuando analizamos las prácticas y proposiciones morales [60].

Además, que los juicios morales fueran objetivos supondría que carecerían de un rasgo sin el cual el fenómeno moral es incomprensible. Se trata del carácter «magnético» o práctico que poseen tales enunciados. Con ello se alude a su invocación a la acción, compromiso con la acción de la que, en cambio, carecen por completo las proposiciones sobre hechos: yo puedo perfectamente comprender el conjunto de enunciados que describen el comportamiento de los cuerpos al verse sometidos a la fuerza gravitatoria y eso no hace de mi acción de tirarme desde el puente para acabar con mi vida un absurdo. En cambio, si afirmo que «tenemos la obligación, en todo caso, de donar nuestros órganos, pero yo no los donaré», o bien no domino el español o bien no estoy siendo sincero. Si el juicio «se deben donar los órganos» fuera tan objetivo como el conjunto de leyes de la gravitación universal, podría actuar de manera contraria a ese juicio sin que se constatara en mí contradicción alguna. Y esto no parece que encaje en absoluto con nuestra práctica en el uso del lenguaje moral [61].

Es cierto que el desacuerdo no es patrimonio exclusivo de la ética, pero en aquellas disciplinas que tienen como objeto de estudio el mundo de los hechos, al menos se está de acuerdo en cómo resolver la controversia, con qué procedimientos y métodos se puede ventilar. Como ha destacado Bernard Williams, para hablar de conocimiento ético en pie de igualdad con el conocimiento científico necesitamos alguna explicación de lo que, en lo que respecta a la ética, supone «rastrear la verdad». La idea de que nuestras creencias morales pueden rastrear la verdad en el dominio ético debe implicar, al menos, que los investigadores podrían, racional, razonable y no constreñidamente, llegar a converger en un determinado conjunto de conclusiones éticas [62]. La pregunta es obvia: ¿podemos tener *esa* esperanza para la ética? (la esperanza de la convergencia y el presupuesto del consenso en

[60] Mackie, 1977, pp. 36-38.
[61] Singer, 1983, pp. 73-75.
[62] Williams, 1989, pp. 74 y 81.

los métodos para alcanzarla) [63]. No resulta sencillo albergar dicha expectativa.

Y es que no parece que haya nada en el mundo de los hechos que nos compela a actuar de determinada forma. En 1950 Einstein afirmaba que: «En tanto en cuanto permanezcamos en el ámbito propiamente científico, nunca nos podemos encontrar con una oración del tipo "No debes mentir" [...] Las proposiciones científicas de hechos y relaciones [...] no pueden producir mandatos éticos» [64]. En el mejor de los casos, somos nosotros quienes proyectamos sobre las cosas y los eventos la calidad moral o su falta, y entonces predicamos qué se debe hacer. Como afirmaba Shakespeare en *Hamlet*: «no hay nada bueno o malo sino que el pensar así lo hace» [65].

Como algunas propiedades físicas de carácter secundario que sólo se manifiestan al ser percibidas (es el caso, por ejemplo, del sabor), la bondad o maldad exige la presencia de seres humanos que se vean afectados por el mundo. Ahora bien, el fenómeno de la discusión moral sólo puede ser reconstruido como una práctica que se desarrolla *como si* en realidad los hechos o propiedades morales existieran. A esta idea se la conoce en la literatura metaética como «cuasirrealismo» [66]. Cuando se afirma, por tanto, que «Las corridas de toros son injustas», no se pretende meramente dar cuenta de cómo el hablante se siente al verlas, ni de cuáles sean sus gustos, sino decir algo que cualquiera que tuviera la información adecuada, fuera plenamente racional y estuviera situado en una posición de imparcialidad afirmaría.

Y entonces: ¿qué sentido tienen los experimentos mentales con el que empezaba este capítulo? Pues precisamente porque la filosofía moral no consiste en la descripción de reacciones psicológicas efectivas y sus posibles causas (orgánicas, si es que son sólo tales, o culturales) ni en la búsqueda de extrañas partículas que las acciones de los seres humanos, o los estados de cosas, desprenderían siendo la causa

[63] Véase Waldron, 1992, pp. 172-176.

[64] Véase *Out of My Later Years*, Philosophical Library, Nueva York, 1950, p. 114 (citado por Singer, 1983, p. 114).

[65] Escena II del Acto II.

[66] El padre del cuasirrealismo como concepción metaética es el filósofo Simon Blackburn; véase 1984, p. 171.

de nuestros juicios morales (partículas a las que irónicamente Dworkin propuso llamar «morones») [67], los parámetros que utilizamos para calibrar la solidez de alguna o algunas de esas evaluaciones derivan del esfuerzo por situarnos en un contexto que trasciende el mundo de los fenómenos efectivos, de las cosas que de hecho ocurren. En ese terreno de lo pensado, en el que imaginamos circunstancias alternativas a las dadas, tratamos de comprobar si ciertas convicciones o principios morales firmes siguen encajando unos con otros. El método posible para la ética es el esfuerzo de racionalidad, y una de sus más inmediatas consecuencias es la búsqueda de la coherencia entre los principios y las creencias. A esa empresa se la conoce como «coherentismo».

Dogmatismo y coherentismo: ¿castillos en el aire?

Imaginemos que justificar una posición moral es como construir una casa. Justificar, por ejemplo, que debemos abstenernos de causar sufrimientos innecesarios a los animales porque hemos de atender a la igual consideración de intereses de todos los seres sintientes o porque los animales no humanos cuentan con derechos básicos exige, en cierto sentido, esa labor edificadora. Claro que tal vez la vivienda en la que ya habitamos (con todas sus goteras, grietas y también sus zonas confortables) nos pueda bastar para acoger aquellos juicios, si bien, al dar entrada a la cuestión animal, tengamos que girar una visita a la infraestructura de la casa y comprobar que las grietas no van a ceder poniendo en riesgo la finca o que, alternativamente, debemos proceder a cambiar los cimientos o a buscar un nuevo solar donde construir. En este último caso: ¿cómo hacerlo? El coherentismo y el «fundacionalismo» son las dos respuestas a esa pregunta.

El coherentismo, en su caracterización más genérica, es una teoría epistemológica: nos dice qué implica conocer de manera justificada, de qué manera accedemos al mundo externo y predicamos lo que hay o sucede. Como tal filosofía del conocimiento, ha sido promovida fundamentalmente por dos pensadores muy protagonistas de la filo-

[67] Véase 1996, p. 99 (la ironía radica en que en inglés *moron* significa «imbécil»).

sofía del lenguaje y de la ciencia desde la década de los cincuenta: W. V. O. Quine y Donald Davidson.

En el dominio de la filosofía práctica, la reivindicación del coherentismo se asocia indiscutiblemente al nombre de John Rawls [68]. Si cerramos un poco más el diafragma y nos centramos en la cuestión del bienestar animal, la asunción más entusiasta de la metodología coherentista para acometer esa tarea de justificación ha sido la de David DeGrazia en *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status* (*Los animales en serio. Vida mental y estatuto moral*) [69].

Si resultase que para justificar que debemos consideración moral a los animales necesitásemos un nuevo edificio, el coherentista planificaría su construcción atendiendo a dos criterios: en primer lugar, utilizaría los materiales que pueda encontrar en las proximidades del solar; en segundo término, haría caso al refrán que recomienda no empezar la casa por el tejado, aunque su construcción tampoco sería estrictamente lineal (de abajo arriba). Por decirlo así, nuestro arquitecto coherentista tiene una idea (aunque vaga y revisable) de cómo ha de encajar la planta baja con la azotea, aunque no renuncia a que la estructura final de aquélla sea modificada a la luz de la forma de esa azotea prediseñada.

El constructor «fundacionalista» procede de una forma diametralmente opuesta. Fundacionalistas son todas aquellas teorías piramidales, es decir, que cuentan en su cúspide con un conjunto de axiomas de los que se derivan lógicamente otras proposiciones como teoremas. En el caso de una teoría moral, esa gavilla de principios o axiomas tienen carácter normativo, o bien queda compuesta por la conjugación de normas y consideraciones no normativas (es decir, algún o algunos rasgos de la realidad). Por proseguir con la metáfora, el arquitecto fundacionalista sí empieza la casa por el tejado: es éste quien marca la pauta de cómo finalmente resulta la edificación.

Retornemos ahora al ámbito de la justificación moral que es nuestro objeto de interés prioritario. ¿Qué querría decir que un fundacionalista ético «comienza la casa por el tejado»? Tomemos, por ejemplo,

[68] Véase el capítulo tercero. Como ha destacado Jan Narveson, el coherentismo es un método particularmente susceptible de ser utilizado en el ámbito de la ética normativa; véase 1977, p. 164.

[69] Véanse pp. 12 y ss.

el caso de R. G. Frey, un utilitarista muy crítico con las éticas basadas en los derechos, precisamente porque éstas descansan en una metodología coherentista [70]. Frey reconoce abiertamente que, para abordar la cuestión de la consideración moral de los animales, su punto de partida es un conjunto formado por tres *intuiciones*: la vida animal tiene algún valor; no toda la vida animal tiene el mismo valor y la vida animal no tiene tanto valor como la vida humana [71]. Esos tres axiomas dictan cómo se conformarán las plantas bajas de la vivienda: son nuestro tejado o azotea no revisable.

La principal dificultad que arrastra el fundacionalismo moral es precisamente ésa: se nos pide que asumamos incontestablemente los axiomas a partir de los cuales se derivan mecánicamente las normas o principios éticos que hayan de guiar el comportamiento individual o institucional. Es lo que ocurre, por poner el caso más inmediato, con religiones que, como la católica, cuentan con una serie de materias «opinables», pero también con dogmas de fe como la inmaculada concepción de la virgen o su virginidad perpetua. Lo cierto es, sin embargo, que no estamos ante proposiciones autoevidentes, como las de la lógica o las matemáticas (frente a las que no podamos resistirnos so pena de irracionalidad), sino ante dogmas [72]. Éste es precisamente el caso, destaca el filósofo liberal Bruce Ackerman, de la teoría ética utilitarista como la que practica Frey y la subsiguiente defensa del bienestar animal que propugna. Como veremos en próximos capítulos, el utilitarismo se ha destacado por aportar el fermento filosófico más influyente y fructífero para la proscripción del maltrato y crueldad con los animales. Pero lo ha hecho, subraya Ackerman, a partir de una infundada confianza en haber encontrado un asidero último incontrovertible, una caracterización del bien moral que, según Ackerman, no deja de ser dogmática y por ello no racionalmente persuasiva: el imperativo de procurar el mayor bienestar agregado (o ausencia de sufrimiento) en el universo, para lo cual hay que computar también los intereses de los animales no humanos. Ello contrastaría con la actitud del teórico liberal de los derechos que, como él, man-

[70] Véanse Frey, 1983, pp. 61 y 70, e *infra* capítulos quinto y sexto.
[71] *Ibid.*, p. 108.
[72] Véanse, por todos, Rawls, 1971, pp. 20 y 51, y Posner, 2000, p. 534.

tiene el agnosticismo, la neutralidad y la duda. En los propios términos de Ackerman, y refiriéndose al utilitarista:

> ¿por qué deberíamos tomar sus palabras seriamente cuando afirma que el universo debe ser un lugar tan feliz como sea posible? Supóngase que pienso que ésta es una visión demasiado melosa, que debemos reconocer que el león nunca se recostará junto al cordero; que nos los podemos comer a ambos cuando nos encontremos hambrientos. ¿Por qué *mi* concepción del universo no puede tener el mismo respeto de la comunidad que tienen las concepciones de mis vecinos? Dado que *no podemos* constituir una comunidad liberal con animales que viven debajo de la frontera conversacional, nuestra relación con ellos es *necesariamente* autoritaria. Ninguno de nosotros puede presentarse como el orador privilegiado de toda la creación muda. Esto significa que el primer principio de la filosofía liberal de la naturaleza no es la benevolencia sino el agnosticismo. Ninguna facción política puede declarar que ha conocido por fin los misterios últimos del universo [73].

Frente al fundacionalista, el coherentista rehuiría de los grandes pronunciamientos o de la invocación de axioma o dogma moral alguno, es decir, de empezar colocando los ladrillos de la azotea. Antes bien, el coherentista procede a la identificación de lo que «parecen ser las líneas generales de nuestras creencias morales consideradas, y a continuación utilizar el análisis lógico sobre ellas para ver si casan con nuestras actitudes no consideradas sobre la materia particular que se investiga» [74]. Esas actitudes que han de encajar son los materiales a los que antes me refería como aquellos que se pueden encontrar en el mismo solar donde habremos de edificar.

Por ello, una teoría de la justicia coherentista, como la de John Rawls, es una teoría, como él mismo destaca, sobre nuestros «sentimientos morales», aunque, como veremos, no pierde su carácter normativo (no se limita a dar cuenta de cuáles son dichos sentimientos explicando su génesis y desarrollo) [75]. A diferencia del fundacionalista, el coherentista no se conforma con la justificación «interna» o pu-

[73] Ackerman, 1993, pp. 136-137 (cursivas del autor).
[74] Véase Narveson, 1977, p. 164.
[75] Véase Rawls, 1971, pp. 51 y 120.

ramente lógica (la que va de los axiomas a los teoremas), sino que persigue justificar todos los niveles de generalidad: desde el caso concreto hasta el conjunto de la teoría pasando por los mismos principios [76]. Y lo hace, como indicara Rawls, de manera «reflexiva», retrocediendo sobre sus pasos, por decirlo así, cuando se descubre que alguna de nuestras convicciones es tan firme que no estamos dispuestos a su abandono, aunque ello sea lo que recomiende un principio general razonablemente alcanzado [77]: en ocasiones hemos de dejar de lado la azotea inicialmente prevista a la vista de cómo es la planta baja. El contraste que establece Rawls con las ciencias físicas es muy clarificador: «si tenemos una explicación exacta de los movimientos de los cuerpos celestes que no encontramos atractiva, no podemos alterar estos movimientos para que se adapten a una teoría más sugerente» [78]. Una «teoría» de la justicia sí debe alterarse para dar cuenta de ciertos datos, e, inversamente, otras convicciones sí han de desterrarse a la luz de aquella teoría.

La defensa coherentista de que los animales cuentan moralmente se distingue así de la metodología fundacionalista que emplea Frey en la medida en la que no se nos exige suscribir dogmas, sino inspeccionar o evaluar de manera más profunda aquellas convicciones o creencias que ya albergamos y esgrimimos en otros ámbitos a la luz de ciertos principios de mayor nivel de abstracción y generalidad.

Por supuesto que el coherentismo cuenta con detractores y no está exento de dificultades. La crítica de mayor alcance que se le ha dirigido es la de que se trata de una forma camuflada de «intuicionismo» no muy diferente del que abraza el fundacionalista moral [79]. Como ocurre en el intuicionismo, los coherentistas también hacen pender toda la reflexión de ciertas «intuiciones», aunque, según la versión de Rawls, se pretende que éstas sean juicios o creencias, *depuradas* o *consideradas*. Los críticos aducen que esa consideración o depuración se da en función de algunos criterios tomados por axiomáticos (la azo-

[76] *Ibid.*, p. 579.
[77] *Id.*, p. 48.
[78] *Id.*, p. 49.
[79] Lyons, 1989, p. 147, y Noble, 1989, pp. 54-56. El intuicionismo en metaética es una posición que tuvo en G. E. Moore a uno de sus apóstoles más conocidos; véase 1992 (1903).

tea), con lo que, al dar ese paso, el coherentismo traiciona en última instancia sus señas de identidad, pues finalmente la evaluación moral arranca no ya de esas creencias o juicios revisables (los materiales cercanos) sino de axiomas incontestables (aunque finalmente lo sean sólo aparentemente): el arquitecto coherentista también empieza la casa por el tejado. Para evitar esa traición, o bien se peca de circularidad (los principios se articulan a partir de creencias y éstas se fundamentan en aquéllos) o bien los juicios o creencias deben no ser considerados o depurados sino meros prejuicios [80]: no son recursos del solar escogidos selectivamente, sino lo primero que se nos ocurrió tomar para empezar la construcción de nuestro edificio.

En realidad, lo que Rawls entendía al respecto de los juicios o creencias «ponderados o considerados» es que éstos surgían de una reflexión presidida por la asunción de un presupuesto no sustantivo, sino formal: la imparcialidad. «Hay asuntos —decía— sobre los que estamos seguros de cuál debe ser la respuesta. Por ejemplo, creemos firmemente que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas. Pensamos que hemos examinado estas cuestiones con cuidado y que hemos alcanzado lo que creemos es un juicio imparcial no susceptible de ser distorsionado por una atención excesiva a nuestros propios intereses. Estas convicciones son datos provisionalmente fijados con respecto a los cuales presumimos que cualquier concepción de la justicia ha de encajar.» [81] Inversamente, por tanto, nuestras creencias o intuiciones son examinadas bajo el foco de ciertos estándares a los que hemos llegado tras una consideración que ha tenido a la imparcialidad y universalizabilidad como principales motores.

Otros críticos del coherentismo como Cheryl Noble arguyen entonces que el viejo intuicionismo, a diferencia del más contemporáneo que constituye el coherentismo, al menos aportaba la facultad de

[80] Véase, por todos, Lyons, 1989, pp. 146-147. Esas tres alternativas fatales conforman lo que se conoce como «trilema de Münchhaussen» popularizado por el filósofo moral alemán Hans Albert en el *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1968).

[81] Rawls, 1971, pp. 19-20, e igualmente pp. 47-48. En una clave muy similar, Richard B. Brandt califica como racionales todas aquellas preferencias y aversiones tan sólidamente enraizadas que ninguna forma de reflexión informada gobernada por la lógica logra desplazar; véase 1984, pp. 41 y 113. Esta forma de coherentismo propuesta por Brandt ha sido objetada por Pluhar; véase 1995, pp. 173-176.

la intuición moral en favor de su posición, pero ahora no contamos con nada semejante que nos indique cómo depurar o mejor considerar las intuiciones de las que partimos, pues el requisito de la imparcialidad es muy poco restrictivo al permitir la filtración de un rango infinito de creencias morales posibles, algunas de ellas absurdas y en todo caso potencialmente incompatibles entre sí. Ello, además, al precio de perder la objetividad moral [82].

También se ha destacado que el coherentismo persiste, equivocadamente, en ser una extensión del método científico al mundo de los valores. La propia idea de que uno no necesita justificar una conclusión moral (como por ejemplo la defensa de los derechos de algunos animales no humanos) con el bagaje antecedente de haber resuelto las grandes preguntas metaéticas (¿en qué consiste la verdad y el conocimiento moral?) es algo transplantado de la metodología científica donde cabe inducir una explicación de un fenómeno a partir de ciertas observaciones sin que, con carácter previo, se disponga de toda una teoría de mucho mayor calado sobre el conjunto de las cuestiones involucradas. En síntesis, lo que los coherentistas estarían asumiendo es que, así como se puede desarrollar la ciencia sin filosofía de la ciencia, se podría igualmente cultivar la ética normativa sin metaética [83]. Con todo, los críticos del coherentismo denuncian que esta equiparación entre los dominos ético y científico es apresurada. En primer lugar porque, a diferencia de las observaciones empíricas, las intuiciones o creencias morales no tienen estatuto cognitivo alguno. La segunda razón se basa en la posibilidad que brinda el coherentismo de rechazar las «intuiciones» o «creencias consideradas» que no casan con la teoría. Nada parecido ocurre, nos recuerda Noble, cuando nos las vemos con observaciones a partir de las cuales hemos propuesto una hipótesis científica. Si resulta que no hay encaje entre observaciones e hipótesis, la consecuencia es, más bien, la del abandono de la teoría postulada, de la misma manera que hemos de volver a empezar la casa si no cabe amoldar la azotea con las partes inferiores de la vivienda [84].

[82] Noble, 1989, p. 61.
[83] Véase Noble, 1989, pp. 50 y 54-56.
[84] *Ibid.*, pp. 59-61.

Claro que Noble, como otros críticos, no puede, a la vez, acusar al coherentismo de ser una prolongación (no deseable, por lo que parece) de la metodología científica, *y de no serlo realmente*. Máxime cuando, si tomamos el caso de Rawls, él mismo reconoce tener como punto de partida la no correspondencia posible entre las teorías normativas y las teorías científicas. Como ha puesto de manifiesto DeGrazia, si los críticos del coherentismo se oponen a la «credibilidad» de un juicio como «la tortura es *prima facie* equivocada», su oposición se basa en que no hay juicios morales realmente creíbles o justificados a no ser que sean derivados de un fundamento moral cognoscible con certeza. Y si éste es imposible, la alternativa es el escepticismo moral[85], pero en ningún caso el intuicionismo, que, como los propios críticos reflejan, no deja de ser una suerte de «eterna promesa» de la tierra prometida (la objetividad moral).

Nos hallamos así ante el que constituye el gran problema de la fundamentación ética, un asunto siempre agazapado cuando tratamos de justificar una posición moral específica y también, por supuesto, cuando nos enfrentamos a la cuestión que a nosotros compete. Tras décadas y siglos de debate teórico, no creo que nadie apueste hoy por el fundacionalismo axiomático en materia ética, aunque, como entre otros ha destacado Jorge Riechmann refiriéndose a la fundamentación de los principios o normas morales: «en algún momento [...] tenemos necesariamente que incluir un momento de opción, de decisión acerca de valores y fines últimos. Hay una decisión que funda y que a su vez no puede fundamentarse. Esta decisión instaura el ámbito de lo moral, o más bien nos instala en él: y consiste, de una forma u otra, en *reconocer al otro como sujeto moral*, como persona»[86].

Ello ocurre igualmente, como veremos a lo largo de las próximas páginas, en las teorías de la justicia liberales que, pese a lo que afirme Ackerman, cuentan igualmente con algunos principios *inevitablemente fundacionales* (imposibles de justificar a su vez) aunque no por ello indiscutibles. Por poner los dos ejemplos más obvios y pertinentes a

[85] Véase DeGrazia, 1996, pp. 21-22. Cabría una tercera alternativa, cual es la de considerar el ámbito de la ética como «ateórico»; véanse Noble, 1989, pp. 49-50, y Baier, 1985.
[86] Riechmann, en Mosterín-Riechmann, 1995, pp. 118-119 (cursivas suyas).

nuestros efectos: en primer lugar, la consideración de que todos los seres humanos, *pero sólo los seres humanos* por el mero hecho de serlo, son iguales. En debida reflexión éste no es un principio razonable, pues se basa, como veremos, en un rasgo irrelevante y, además, no encaja con algunas prácticas y decisiones que asumimos como correctas y que descansan sobre el juicio de que no todas las vidas humanas son igualmente valiosas (hay vidas humanas que no han dejado de serlo en un sentido biológico y que, sin embargo, se considera que no merece la pena seguir prolongando artificialmente). En segundo lugar, la idea de que sólo aquellos seres que cuentan con voluntad son sujetos de derechos. En realidad, como veremos, algunos seres humanos incapaces de formar y expresar voluntad alguna son tratados como sujetos de derechos. En un nivel de menor abstracción, cabe mencionar otro dogma liberal según el cual el vocabulario de los derechos básicos o humanos se asocia inextricablemente a la afirmación de la libertad, así como la creencia en que todas las dimensiones de la ética se agotan en las interacciones entre seres humanos susceptibles de temerse y reciprocarse [87]. Hay, como veremos, otra vertiente de la justicia, y resulta conceptualmente posible y pragmáticamente conveniente atribuir derechos básicos a algunos animales aunque ello no sea producto del ejercicio de su autodeterminación, sino de la necesidad de proteger más eficazmente algunos de sus bienes básicos [88].

Todos contamos con la experiencia cotidiana de la discusión moral y de cómo, en algún momento, inevitablemente la cadena de los «porqués» no puede prolongarse y nuestro interlocutor o bien se encoge de hombros o bien nos solicita un acto de adhesión a un principio que ella tiene por irresistible. Si creemos que no es tan irresistible, nos parecerá que nuestro oponente trata de defender un castillo que cuelga del aire. El coherentismo surge como una forma de anclar ese castillo a la tierra: de dar una justificación satisfactoria teniendo por buenas las convicciones o creencias ya cimentadas aunque vistas con la nueva luz que puede provenir de un castillo nunca del todo terminado.

[87] A este respecto remito a los capítulos tercero y sexto.
[88] Sobre ello véanse los capítulos sexto y séptimo.

CAPÍTULO 3

LA ÉTICA DE LA RECIPROCIDAD

> El derecho sobre los animales irracionales se adquiere del mismo modo que sobre las personas humanas; a saber, por las fuerzas y los poderes naturales [...] el dominio sobre los animales tiene su origen en el derecho natural, no en el divino positivo. Porque si no hubiese existido tal derecho antes de la promulgación de la Sagrada Escritura, nadie habría podido con derecho matar animales para alimentarse, condición en verdad durísima para los hombres, a quienes los animales podrían devorar sin injuria, pero no los hombres a ellos. Por lo tanto, si es de derecho natural el que un animal mate a un hombre, por el mismo derecho el hombre podrá matar al animal.
>
> THOMAS HOBBES, *El ciudadano*, capítulo VIII[1].

Un cabo suelto

Plutarco de Queronea, que probablemente vivió entre los años 45 y 125 d.C., fue un platónico ecléctico educado por Amonio en Atenas y admirado por el emperador Adriano. Es el autor de *Vidas paralelas*, su obra más célebre, en la que confrontaba la biografía de 23 romanos ilustres con la de otros tantos griegos (César y Alejandro, Rómulo y Teseo, Cicerón y Demóstenes, etc.). Plutarco también escribió las *Obras morales (Moralia)*, un conjunto de ensayos dedicados a temas tan variados como la educación, la amistad, el amor, la historia de Roma y Grecia, el estudio de la poesía, las formas políticas y la

[1] Véase 1993 (1642), p. 81.

doctrina de los estoicos y epicúreos. Entre esos escritos, compendiados en quince volúmenes, destaca, a nuestros efectos, uno que lleva por título «Sobre la ingestión de carne» *(De esu carnium)* incluido en el volumen XII. Se trata de un peculiar discurso en favor del vegetarianismo y contra el estoicismo.

Plutarco, como el también neoplatónico Porfirio, se preguntaba qué nos legitimaba a los seres humanos para llamar salvajes a las serpientes, leones y panteras cuando resulta que comemos por capricho mientras que los animales lo hacen por necesidad [2]: «por mor de un poco de carne les privamos del sol, la luz, la duración de la vida a la que tienen derecho por nacer y existir» [3]. Por su parte, Porfirio, en *Sobre la abstinencia*, un extenso manifiesto igualmente en defensa del vegetarianismo, inquiría:

> Y ¿cómo no va a ser absurdo que la mayoría de los hombres, viviendo exclusivamente en el ámbito de lo sensible, posea el sentido de la vista, pero no tenga inteligencia y razón, y que una mayoría, a su vez, haya superado a los animales más temibles en crueldad, en furor y en avaricia, esto es, tiranos, asesinos de sus hijos y padres, y sicarios de reyes? Y, en consecuencia, ¿cómo no va a resultar de lo más extraño el creer que nosotros tenemos un deber de justicia para esta mayoría de personas y, en cambio, no tengamos ninguno para el buey arador, para el perro que convive con nosotros y las reses que nos alimentan con su leche y nos adornan con su lana? [4].

¿Debemos justicia a los animales? Plutarco daba respuesta a esa pregunta, aunque no sabemos en qué términos. Los traductores y glosadores ingleses de sus *Obras morales* nos informan de que el texto nos ha llegado severamente mutilado y torpemente interpolado. Una de esas interpolaciones que alguien introdujo entre los argumentos que Plutarco vierte defendiendo nuestra abstención de comer carne es que: «No hay cuestión de justicia alguna en nuestra relación con los animales irracionales», una afirmación que se asienta en la doctrina

[2] Véase 1968, pp. 547, 551 y 565.
[3] *Ibid.*, p. 549.
[4] Porfirio, 1984, p. 165 (III. 19). La importancia de la figura de Porfirio, como el máximo representante de la defensa de los animales en la Antigüedad, es destacada por Sorabji; véase 1993, p. 2.

estoica [5]. A continuación, sin embargo, se puede leer: «Examinemos ahora, con todo, el argumento de si realmente no tenemos ningún pacto de justicia con los animales; y no lo hagamos de modo artificial o sofístico, sino fijando nuestra atención en nuestras propias emociones y conversando como seres humanos con nosotros mismos y sopesando...» [6].

Do ut des

Lo que después escribiera Plutarco se perdió para siempre. No así en cambio la idea que se proponía rebatir. En la historia del pensamiento occidental ha sido un lugar común considerar que sólo hay obligaciones morales entre seres que se reconocen mutuamente como iguales, es decir, que en relación con los animales nos hallamos en estado de naturaleza, un contexto en el que no hay cabida para la justicia sino que prima la ley del más fuerte, y, por ello, el miedo ante el peligro de la muerte violenta es perpetuo. Como afirmara Thomas Hobbes: «la condición humana fuera de la sociedad civil [...] no es otra cosa que la guerra de todos contra todos y que en esa guerra todos tienen derecho a todo» [7]. La vida del ser humano es, en esas condiciones, «solitaria, pobre, desagradable, embrutecida y breve» [8] y por tanto «todos los hombres, desde el momento en que se dan cuenta de semejante miseria, desean salir de ese miserable y odioso estado. Lo cual sólo es posible si renuncian a su derecho a todo por medio de pactos» [9].

Esa emergencia sólo se da entre los seres humanos que, a diferencia de algunos animales sociales (como las hormigas y las abejas), no pueden vivir pacíficamente sin instaurar una sociedad política. En nosotros, a diferencia de aquéllas, se concita el afán competitivo por la dignidad y el honor; el vicio de la envidia y del odio; la disociación entre el bien común y el bien individual; el ejercicio de la razón que

[5] Véase Plutarco, 1968, pp. 571 y 577.
[6] *Ibid.*, p. 579.
[7] Hobbes, 1993 (1642), p. 9.
[8] Hobbes, 1967 (1651), p. 97.
[9] Hobbes, 1993 (1642), p. 9.

inclina a algunos individuos a pensarse como mejores gobernantes. Finalmente, indica Hobbes entroncando nuevamente con Aristóteles, las criaturas animales tienen voz para hacer conscientes a sus congéneres de sus deseos y afectos; el ser humano, sin embargo, posee la palabra con la que puede representar a los demás lo bueno y lo malo. Su racionalidad le permite, además, distinguir entre el daño voluntario e involuntario, cosa que no les cabe hacer a los animales no humanos [10].

Algunos etólogos contemporáneos se han esforzado por hallar las claves filogenéticas de nuestra (presunta) salida del estado de naturaleza, de la inevitable sociabilidad que nos distinguiría de la inmensa mayoría del resto de los animales. Frans de Waal ha apuntado, por ejemplo, nuestras dotes para el intercambio, una capacidad asentada a su vez sobre una muy superior destreza combinatoria que la que exhiben, por ejemplo, nuestros parientes más próximos los grandes simios. Esa brecha fue agrandándose paulatinamente con la extensión de la práctica del comercio, actividad que exige una mayor precisión cuantitativa que el burdo trueque que cabe apreciar en algunas especies [11]. Sobre esa singular propensión humana a «trocar, permutar y cambiar una cosa por otra» llamó la atención igualmente Adam Smith en el capítulo II del libro I de *La riqueza de las naciones*. Otros animales, decía:

> revelan desconocer tanto este como cualquier otro tipo de contrato. Cuando dos galgos corren tras una misma liebre, a veces dan la impresión de actuar bajo alguna suerte de acuerdo. Cada uno empuja la liebre hacia su compañero, o procura interceptarla cuando su compañero la dirige hacia él. Pero esto no es el efecto de contrato alguno, sino la confluencia accidental de sus pasiones hacia el mismo objeto durante el mismo tiempo. Nadie ha visto jamás a un perro realizar un intercambio honesto y deliberado de un hueso por otro con otro perro. Y nadie ha

[10] Hobbes, 1967 (1651), pp. 130-131. En la tradición filosófico-política occidental, la antítesis del pensamiento hobbesiano fue desarrollada por Rousseau. Para Rousseau es precisamente la instauración de una sociedad civil, el abandono del estado de naturaleza, lo que pervierte al hombre. Véase 1989 (1754), pp. 234-240 y 263-264.

[11] De Waal, 1996, pp. 136-145, y Hauser, 2000, p. 63. De Waal apunta que los vampiros, por ejemplo, intercambian sangre regurgitándola (*ibid.*, pp. 20-21) y que los chimpancés y otros simios entienden el intercambio (*id.*, pp. 146-147).

> visto tampoco a un animal indicar a otro, mediante gestos o sonidos naturales: esto es mío, aquello tuyo, y estoy dispuesto a cambiar esto por aquello. Cuando un animal desea obtener alguna cosa, sea de un hombre o de otro animal, no tiene otros medios de persuasión que el ganar el favor de aquellos cuyo servicio requiere [12].

La pregunta, sin embargo, se mantiene: ¿qué hizo que los seres humanos demandáramos equidad en el intercambio mientras que, como apunta Hauser, los animales se conformen con contrapartidas aproximadas? La respuesta de Hauser es nuestro sentido moral, el hecho de que sólo los seres humanos valoramos los objetos y acciones [13]. Como ha indicado Gary E. Varner, a la luz de la etología contemporánea ese sentido puede ser descrito como «un candidato más plausible que el raciocinio como distintivo de lo humano. Pero esto significa que reflexionar sobre la moralidad de nuestras acciones, incluyendo acciones que son "naturales", *es para nosotros tan natural como cualquier otra cosa*» [14]. En el mismo sentido, Fernando Savater se ha referido a nuestra condición humana como la de ser (de manera singular) «naturalmente artificiales» [15].

A través de los siglos, por tanto, se ha ido sedimentando la idea de que, como señala el filósofo del derecho Liborio Hierro en un estudio reciente sobre el concepto de justicia, «la justicia es la virtud o el valor que *pone orden en la interacción humana*, ya sea entre los individuos y la colectividad (justicia legal), entre la colectividad y los individuos (justicia distributiva) o entre los individuos entre sí (justicia conmutativa)» [16]. En el poema «Trabajos y días» Hesíodo trata de persuadir a su hermano Perses de que no entable contra él un pleito testamentario; en su verso 275 se puede leer:

[12] Véase 1999 (1776), pp. 44-45. James Rachels, sin embargo, ha argüido que, de acuerdo con la concepción de la propiedad de John Locke, las ardillas tendrían el derecho de propiedad sobre sus nueces, porque obtienen ese fruto de su trabajo de la misma manera que los hombres; véase Rachels, 1976, p. 208.

[13] Hauser, 2000, p. 63.

[14] Varner, 1998, p. 120 (cursivas mías), y en la misma línea Cela Conde, 1985, p. 56.

[15] Véase 1991, p. 11.

[16] Véanse 2002, p. 18 (cursivas mías), y Narveson, 1983, pp. 56-57, y 1977, pp. 176-177. En una línea parecida Melden al fundamentar los derechos humanos en la institución de la promesa; véase 1977, pp. 166-167.

> ¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor [17].

En la tradición filosófica occidental, es probablemente en la *Ética nicomáquea* de Aristóteles donde encontraremos el desarrollo más influyente de esta tesis, de la que, como hemos visto, también se hace eco Hobbes [18]. En esa obra, Aristóteles afirma rotundamente que «la justicia es una cosa humana» [19]; que «por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos...» [20] y que «la justicia supone personas cuyas relaciones están reguladas por una ley, y la ley se aplica a situaciones en las que es posible la injusticia, pues la injusticia es el discernimiento entre lo justo y lo injusto» [21]. La justicia, por tanto, no alcanza a nuestras relaciones con los animales, ni con los esclavos, al no haber, en ninguno de los dos casos, igualdad entre las partes: «no hay justicia, como ocurre entre el artífice y su instrumento, el alma y el cuerpo, el amo y el esclavo; pues, en cada uno de estos casos, *uno se beneficia sirviéndose del otro...*» [22].

La razón para ello no ha de sorprendernos: un abismo separa las respectivas naturalezas de los animales humanos y los no humanos. Así, en la *Ética* de Spinoza, se puede leer, al respecto de nuestra relación con los animales, que:

[17] Hesíodo, 1990, p. 138. Aunque no hay constancia fehaciente de las fechas de nacimiento y muerte de Hesíodo, los estudiosos tienden a situarlo entre los siglos VIII-VII a.C.

[18] Sobre los orígenes epicúreos de esta idea, véase Sorabji, 1993, pp. 8 y 162.

[19] Véase 1137*a*, 30 (1995, p. 262).

[20] 1103*b*, 14 (1995, p. 159). Posteriormente, al desarrollar la idea de la justicia correctiva, Aristóteles insiste en que lo justo se da en las relaciones entre los individuos; véase 1131*b*, 30 (1995, p. 245). El estagirita insiste, además, en que no se ha de identificar, directamente, justicia con reciprocidad tal y como establecieron los pitagóricos. Para Aristóteles, a veces la justicia (tanto la modalidad correctiva o reparadora como la distributiva) *exige más* que la mera reciprocidad; véase 1132*b*, 20 (1995, p. 248).

[21] 1134*a*, 30 (1995, p. 253).

[22] 1161*a*, 30 (1995, p. 343, cursivas mías).

> es evidente que esa ley que prohíbe sacrificar animales se funda más bien en una vana superstición y en una misericordia mujeril, antes que en la sana razón. La norma de buscar lo que es útil nos enseña, por cierto, la necesidad de unirnos a los hombres, mas no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es diferente de la naturaleza humana; pero el mismo derecho que tienen ellas sobre nosotros, tenemos nosotros sobre ellas. Mas aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud o su potencia, los hombres tienen muchísimo más derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres; no niego, sin embargo, que los animales sientan; pero niego que por esto no nos sea permitido mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos plazca y tratarlos según mejor nos convenga, puesto que no concuerdan en naturaleza con nosotros y sus afectos difieren en naturaleza de los afectos humanos[23].

Contemporáneamente, el filósofo español Víctor Gómez Pin ha evocado una tesis parecida: «la consideración de un animal como interpar es casi una contradicción. Pues, a diferencia de la cristiana compasión, el respeto no cabe en la unilateralidad; el respeto sólo se concibe como recíproco»[24].

Sin embargo, junto al tópico recurrente de que las reclamaciones de justicia sólo tienen sentido entre los seres humanos que se perciben con recíprocas capacidades, la filosofía moral a lo largo de los siglos ha cobijado también, aunque de manera un tanto esquizofrénica[25], la idea de la proscripción de la crueldad con los animales. En ese sentido, no todos los pensadores han sido spinozianos, y seguramente hay buenas razones para no serlo. Una de ellas surge, precisamente, de practicar el tipo de reflexión que la ética nos reclama: el esfuerzo de la empatía o del ponernos en el lugar de los demás.

Pensemos, como contemporáneamente nos propone Philip E. Devine, en que seres extraterrestres, superiores a los seres humanos en inteligencia en la medida en que nosotros lo somos con respecto a los animales, invadieran la Tierra y nos utilizaran como alimento. En la tesis de Spinoza no tendríamos derecho a considerar su comportamiento como moralmente ofensivo. De hecho, la analogía que Devi-

[23] *Ética demostrada según el orden geométrico*, Escolio 1 de la Proposición XXXVII de la Parte IV (1674). La cita está tomada de 1977, p. 203.
[24] Gómez Pin, 2002, p. 86.
[25] Véase *supra* la Introducción.

ne establece es manejada por san Pablo (Romanos, VIII, 20-22) cuando indica que Dios, en estricta justicia, tiene derecho a hacer lo que quiera con sus criaturas, excepto comprometerse de manera tal que limite su soberana discreción mediante promesas hechas graciosamente[26]. En la ciencia ficción, la apertura al «horror» de esa perspectiva en la que no somos reyes sino siervos es un recurso frecuente: es la invasión de los marcianos descrita por H. G. Wells en *La guerra de los mundos*, pero igualmente «el mundo al revés» de *El planeta de los simios*. En ambos casos, la ficción contrafáctica que permite vernos como simios explotados, o como los despiadados seres que seguimos siendo, constituiría sendas apelaciones a lo injustificado del humanismo antropocéntrico que cifra en la posesión de una inteligencia superior la patente de corso para campar a nuestras anchas, del modo en que lo harían los visitantes alienígenas con criaturas inferiores como nosotros o los simios después de una hecatombe nuclear que hubiera invertido el sentido de la evolución[27].

Así que reivindicar sin más la ley del más fuerte cual Trasímaco en la *República* de Platón[28] supone directamente arrumbar a la ética, cuya empresa, si hay alguna que genuinamente puede pertenecerle, consiste en tratar de aportar razones, más allá de la descarnada voluntad, para nuestras acciones. Y es que aquellos alienígenas inteligentes y sanguinarios bien podrían estar ya entre nosotros. Bien podrían ser los que aplican su mayor destreza a los usos militares y exterminan millones de seres humanos inocentes desde la noche de los tiempos y a los que, no infrecuentemente, ellos, los muy «inhumanos extraterrestres», han considerado «como plagas o animales».

Hay por tanto una dimensión de la ética que también nos ha acompañado siempre y que podemos encontrar bellamente expuesta por Rousseau en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Se trata de la piedad que surge de la repug-

[26] Véase Devine, 1978, p. 500. Que Dios no pueda así limitarse es una las aporías clásicas de la teología, conocida como «paradoja de la omnipotencia» o «paradoja de la piedra» (¿puede Dios construir una piedra tan pesada que ni él mismo pueda levantarla? Si la respuesta es afirmativa hay cosas que Dios no puede hacer como levantar esa piedra; si la respuesta es negativa, igualmente, se desmiente la omnipotencia).

[27] Véase en esa dirección Midgley, 1995, p. 255.

[28] Véase el libro I.

nancia de los seres humanos ante el sufrimiento de sus semejantes. Estamos, al decir de Rousseau, ante un sentimiento natural que propende a la moderación del egoísmo y alimenta la ayuda al prójimo. Es la virtud que, en contraste con el pensamiento hobbesiano, gobierna la vida de los individuos en el estado de naturaleza [29].

Rousseau se esfuerza en describir ese motor de la piedad como una afección natural espontánea que se distingue de lo que él llama la justicia *razonada*, la que ha sedimentado la conocida como «Regla de Oro» de la ética (véase *infra*): «haz con otro lo que quieras que hagan contigo». La piedad, sin embargo, dicta «otra máxima de bondad natural mucho menos perfecta, pero más útil quizá que la precedente: *Haz tu bien con el menor mal posible para otro*» [30]. Sin embargo, a pesar del esfuerzo rousseauniano (y más allá de que podamos constatar que en muchos individuos tal motor de la piedad se halle seriamente gripado), es fácil percatarse de que tampoco el ginebrino logra evitar que no sea finalmente también el *interés*, la *conveniencia* o la *utilidad* lo que nos haga valorar la presencia de tal *affectio naturalis*. La piedad, reconoce Rousseau, resulta bien «*conveniente* a unos seres tan débiles y sometidos a tantos males como somos» [31]; la piedad, prosigue, «concurre a la conservación mutua de toda la especie» [32], teniendo la «*ventaja* de que nadie se siente tentado a desobedecer a su dulce voz» [33], y, finalmente, inspira la anterior máxima que el mismo Rousseau describe como «más útil».

A mi juicio no hay nada vergonzante en el intento de consolidar sobre ciertas *razones*, que no impulsos, una propensión que, como ya sabemos, no puede en ningún caso justificarse meramente porque se halle en nuestra naturaleza. Creo, por lo que acabo de afirmar, que no es sólo plausible sino inevitable. La controversia auténtica radica en lo que hayamos de contar como «interés», «conveniente» o «útil», en definitiva, en las razones aducidas en favor de la piedad. El debate, al fin, versa sobre si, pese a que nuestra preocupación por los demás y las restricciones a nuestro comportamiento con respecto a los más dé-

[29] Rousseau, 1989 (1754), pp. 239-240.
[30] *Ibid.*, p. 240 (cursivas del autor).
[31] *Id.*, p. 236 (cursivas mías).
[32] *Id.*, p. 239.
[33] *Id.*, pp. 239-240 (cursivas mías).

biles (incluyendo los animales no humanos) no sean estratégicamente racionales, no por ello dejan de ser *razonables*.

Obligaciones indirectas

A Immanuel Kant debemos muchas cosas. Su influencia es tan vasta y profunda que sería frívolo intentar aquí, en escasas líneas, compendiar qué hemos incorporado del pensamiento kantiano en nuestra forma de concebir el Derecho, la política, la moral, los límites y condiciones del conocimiento humano, etc. En lo que a nosotros más nos concierne, a Kant se debe la teorización más completa sobre la dimensión e implicaciones morales del carácter único e íntegro de los individuos.

«Piensa en si a ti te gustaría que te hicieran lo que tú te propones hacer», y proposiciones similares, son apelaciones corrientes para que consideremos la justicia de nuestras acciones. Se trata de una de las muchas expresiones de la llamada «Regla de Oro» de la ética, a la que antes he hecho una referencia tangencial, y que fue enunciada por primera vez por el rabino Hillel de la siguiente forma: «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti. En esto consiste toda la Torah, lo demás es sólo explicación» [34].

Se dice, por ello, que la ética es contrafáctica, pues supone el esfuerzo de pensarnos a nosotros mismos *como el individuo que también otros son* y que nuestra posición y circunstancias son contingentes. Por eso mismo se afirma que ser capaces de pensar moralmente requiere el dominio de la «modalidad» (de las nociones de necesidad y posibilidad), una capacidad que no está al alcance de cualquiera, como ya me ocupé de señalar en el capítulo primero [35]. Como se sabe, en el pensamiento kantiano el resultado final de ese esfuerzo

[34] Véase Gómez Caffarena, 1988, pp. 282-344. De la misma manera, en el Evangelio de Mateo (22: 39) se narra cómo Jesús es inquirido acerca de cuál es el mandamiento mayor de la ley, la síntesis o máxima que compila el resto de reglas morales. Son dos los mandamientos, contesta Jesús. Por un lado, la obligación de amar a Dios, y, por otro, la de amar al prójimo como a uno mismo, fórmula que figura recogida en el Antiguo Testamento (Levítico: 19, 18) y que no es sino una versión de la Regla de Oro.

[35] McGinn, 1998, p. 188, y McCloskey, 1979, p. 31.

consiste en la formulación de un criterio para la corrección moral, el imperativo categórico, de acuerdo con el cual nuestras acciones han de seguir aquella máxima que uno quiera al tiempo ver convertida en ley universal, usando a la humanidad tanto en la persona de uno como en la de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como un medio[36].

Pero en la visión kantiana de la ética, el hombre no es sólo un medio sino que, como sujeto moral, no admite «intermediarios» como destinatario final de las obligaciones a él debidas por los demás, cosa que no ocurre con quienes no son sujetos morales, como es el caso de los seres no humanos. En esa línea, otra de las ideas que debemos a Kant es haber articulado la justificación de nuestro deber de no ser crueles con los animales como una obligación *indirecta*. Para Kant, si, frente a Spinoza, hemos de respetar el bienestar de los animales es porque obrando así cumplimos con obligaciones (ahora sí, *directas*) cuyos beneficiarios no son los animales, sino nuestros semejantes; y ello por dos motivos. En primer lugar por una razón de carácter conceptual. Para Kant, el deber u obligación es una coacción moral ejercida por una voluntad, y sólo los seres humanos son sujetos que coaccionan: «De ahí que el hombre —remacha Kant— no pueda tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre...»[37]. En segundo término, porque al ejercer crueldad y violencia contra los animales:

> se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos. Incluso la gratitud por los servicios largo tiempo prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte *indirectamente* del deber del hombre, es decir, del deber *con respecto a* es-

[36] Kant, 1990 (1785), pp. 92 y 104.
[37] Kant, 1989 (1797), pp. 308-309 (*Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, § 16).

> tos animales, pero si lo consideramos *directamente*, es sólo un deber del hombre *hacia* sí mismo [38].

En realidad, esta conjetura kantiana había sido apuntada de manera intermitente a lo largo de la historia. Posiblemente aparece por primera vez en «Sobre la ingestión de carne», ensayo al que hice referencia al principio de este capítulo. Allí se puede leer:

> cuando nuestros instintos asesinos han probado la sangre y han adquirido práctica con los animales salvajes, prosiguen hacia el buey arador y la dócil oveja y el gallo custodio del hogar; así, ampliando poco a poco los límites de nuestro apetito insaciable, hemos avanzado hacia las guerras y el sacrificio y asesinato de los seres humanos [39].

Posteriormente, santo Tomás recoge la misma idea en el capítulo 112 del libro 3 de la *Suma contra los Gentiles*. Es la siguiente:

> Mas si en las Sagradas Escrituras se encuentran ciertas prohibiciones de cometer crueldades con los animales, como la de no matar al ave con crías, ello obedece a apartar el ánimo del hombre de practicar la crueldad con sus semejantes, no sucediera que alguien, siendo cruel con los animales, lo fuera también con los hombres o porque el mal ocasionado a los animales redunda en daño temporal para el hombre que lo hace o para otro, o por alguna significación, como aquello que expone el Apóstol de «no poner bozal al buey que trilla» [40].

Por su parte, John Locke, en su tratado sobre la educación, advierte de la conveniencia de reprimir a los niños que encuentran placentera la tortura de los animales, «pues la costumbre de atormentar y sacrificar a las bestias endurecerá sus mentes, en distintos grados, incluso en relación a los hombres; y los que se deleitan en el sufrimiento y des-

[38] Kant, 1989 (1797), p. 310 (*Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, § 17, cursivas suyas), y en la misma línea Kant, 1988 (1803), pp. 286-290.

[39] Plutarco, 1968, p. 573. De acuerdo con Maehle, esta idea se encuentra también en Tertuliano; véase Maehle, 1994, p. 84.

[40] Aquino, 1968, p. 441 (vol. II). Véase también Montaigne: «Las naturalezas sanguinarias testimonian con los animales su natural propensión a la crueldad»; 1999 (1580), p. 360.

trucción de las criaturas inferiores, no alcanzarán a ser muy compasivos o benignos hacia aquellos pertenecientes a su especie» [41]. Más recientemente ha sido Peter Carruthers quien ha recogido el testigo de esta tesis [42].

La concepción kantiana de nuestras obligaciones hacia los animales como deberes indirectos ha sido objeto de numerosas críticas. Para empezar, muchos consideran que Kant no demuestra convincentemente que sólo los seres racionales, o sea, los seres humanos, sean fines en sí mismos [43]. En esta línea, Schopenhauer consideraba que ofendía a la auténtica moral la afirmación de que sólo el hombre es un fin en sí, que los que son irracionales («o sea, los animales») son cosas. Para él esa afirmación era indignante y abominable, el reflejo, como el resto de la filosofía kantiana, de la peor faz del cristianismo que «sólo conoce y considera digna la especie propia, cuya característica, la Razón, es para ella la condición bajo la cual un ser puede ser objeto de consideración moral» [44].

¿Cuáles son las razones de Kant para esa atribución en exclusiva a los seres humanos de la condición de ser «fin en sí mismo»? En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant señala que:

> yo digo que el hombre, y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales [...] Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza tienen, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como simples medios, y por eso se llaman «cosas». En cambio, los seres racionales se llaman *personas* porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita todo capricho en este sentido... [45].

[41] Locke, 1963 (1690), p. 112 (§ 116).
[42] Véase 1992, pp. 146-154.
[43] Cavalieri, 2001, p. 53.
[44] Véase 1993 (1840), p. 190.
[45] Kant, 1990 (1785), pp. 102-103.

Salta a la vista que este argumento es francamente defectuoso, pues la característica de ser fin en sí mismo por la naturaleza de ser racional se demuestra circularmente. Kant esgrime ulteriormente que la ética presupone algún valor absoluto y la posibilidad de enunciar un imperativo categórico para la voluntad humana, y de ahí que la naturaleza racional haya de existir como fin en sí misma [46]. Pero en ello se incurre, de nuevo, en un *non sequitur* [47], pues una cosa es que la moralidad tenga como condición de posibilidad la existencia de seres racionales que se imponen deberes (en la medida en que no haciéndolo pecarían de contradicción) y otra entender que el objeto de la moralidad queda restringido a las relaciones entre sujetos morales-racionales, o que sólo éstos tienen dignidad. Es cierto que la institución de la promesa o el contrato, sobre la que gravita la concepción de la justicia como reciprocidad, exige la racionalidad de la que sólo ciertos seres humanos son capaces, pero hay un salto injustificado en la afirmación ulterior de que los no capaces de prometerse son por ello «objetos» [48]. El argumento intermedio que necesitamos es una cierta concepción de la ética y de la racionalidad: la idea de que su motor es el autointerés, de que ciertas restricciones de nuestra conducta son racionalmente adoptadas en aras a la protección de nuestros bienes más preciados y que esa pretensión es universalizable. En eso consiste la ética kantiana. Para Kant una máxima como «mentir cuando más me interese» o «no respetar las promesas» no puede convertirse en ley universal so pena de que la máxima se destruya a sí misma (inmediatamente dejaría de haber promesas). Por eso la empresa moral es una empresa *racional* [49].

Pero al respecto cabe apuntar lo siguiente. En primer lugar, no está nada claro que los seres humanos, por incumplir nuestras obligaciones *indirectas* de maltrato a los animales, estemos vulnerando las obligaciones *directas* hacia nosotros mismos y con ello nos estemos comportando irracionalmente. Kant en ningún momento demuestra que no se pueda universalizar la máxima que permite maltratar a los animales [50].

[46] *Ibid.*, p. 103.
[47] Cavalieri, 2001, pp. 54-56.
[48] Véase Kant, 1990 (1785), p. 112.
[49] *Ibid.*, p. 67.
[50] Broadie y Pybus, 1974, p. 382.

¿O es que finalmente los animales no son objetos ni medios sino también fines en sí mismos y de ahí la imposibilidad de universalización?

Por otro lado, en esa vinculación entre el obrar moral y la racionalidad radica el hecho de que, como se encargó de denunciar Schopenhauer, la ética kantiana cometa una cierta traición consigo misma. Cuando fundamentamos el carácter categórico de los imperativos morales al abrigo de una consideración basada en que, de otro modo, desaparecerían las condiciones de posibilidad de ciertas instituciones valiosas (como la promesa, o el respeto de mi integridad y otros bienes que me importan), se nos «cuela por la ventana» la naturaleza hipotética de los deberes morales que habíamos expulsado por la puerta, y, junto a ella, la razón «interesada» en que se apoyarían aquellos imperativos: las máximas que quiero ver convertidas en leyes universales son aquellas que *me interesa* que lo sean. Es decir, en contra de lo que piensa Kant, no hay nada de irracional, sino todo lo contrario, en el egoísmo que destilaría quien afirmara para los demás una ley universal de la que él se exime. El expediente kantiano para evitarlo sería, al fin y a la postre, recurrir al propio interés de ese egoísta potencial [51]. Y si ésta es la simiente auténtica de la ética, entonces resulta fácil entender la ausencia de deberes directos hacia los animales. Como, sin mayores circunloquios, ha señalado Jan Narveson: no nos va nada al imponernos ciertas obligaciones de respetarles. Tal vez su bienestar sí nos aporte beneficios medidos en términos de mantenimiento del equilibrio ecológico, pero ello es perfectamente compatible con el abuso, la explotación y la crueldad con muchos animales y, en todo caso, con la negación de sus derechos presuntos [52]. Si, como afirmara Hobbes, en relación con los animales nos encontramos en estado de naturaleza, y en dicho estado es lícito someter y matar a otros seres humanos siempre que nos resulte conveniente, «mucho más lícito será obrar así contra los animales, esto es, reducir a servidumbre a su arbitrio a los que por su condición puedan domesticar y utilizar; y a los demás perseguirlos y destruirlos por nocivos con una guerra sin cuartel» [53].

[51] Véase Schopenhauer, 1993 (1840), pp. 182-185.
[52] Véase Narveson, 1983, p. 58.
[53] Véase 1993 (1642), p. 81.

El problema genérico de las justificaciones egoístas de la ética como la de Jan Narveson es que, precisamente desde ese punto de vista autointeresado, lo primero que nos ofrece «poco que ganar» ¡es la moral misma! Demos por supuesto, momentáneamente, que la imposición de ciertos deberes que restringen la obtención de nuestro propio e inmediato interés encuentra su mejor justificación en que esas constricciones nos benefician, pues, en determinadas circunstancias, ese pacto celebrado con otros igualmente autointeresados es lo que más nos compensa. Así y todo está por ver que, una vez alcanzado ese acuerdo, lo mejor no sea seguir siendo egoísta de vez en cuando, es decir, comportarnos lealmente por regla general pero, ocasionalmente, y porque es lo que más nos interesa en ese momento, vulnerar el pacto y los derechos del resto de agentes morales. Es evidente que la justificación de la ética sobre los presupuestos del autointerés no ofrece la necesaria protección a los intereses de los animales, pues éstos ni pueden celebrar acuerdo alguno con los seres humanos ni pueden ofrecer contrapartidas, pero bien pudiera ocurrir que tampoco a los seres humanos menos hábiles en el engaño y más leales a los pactos suscritos les alcance la protección de una moral fundamentada en el puro interés estratégico.

En segundo lugar, se ha argüido frente a Kant, y por ende frente a Plutarco, santo Tomás y Locke, que salta a la vista que la presunción en la que se apoya la prohibición del maltrato y la crueldad con los animales (la propensión a extender esa actitud hacia nuestra propia especie) es una presunción fácilmente refutable, aunque en ella estuvo basada, por lo que informa Locke, el que en los juicios con jurado en los que se podía imponer el castigo de la pena de muerte se excluyera a los carniceros [54]. No obstante ese dato anecdótico, todos conocemos personas que se muestran absolutamente insensibles hacia el dolor de algunos de sus semejantes y, en cambio, son extremadamente exigentes cuando se trata del bienestar de los animales, y a la inversa. Así, el diario *Sun* de Londres, en su edición de 18 de marzo de 1985, daba cuenta de las declaraciones de una peluquera de Texas, propietaria de un perro rottweiler que había matado a su hija de un mes, cuando se enteró de que su perro habría de ser sacrificado:

[54] Véase 1963 (1690), p. 112 (§ 116).

«Siempre podré tener otro bebé, pero no puedo reemplazar a mi perro Byron» [55]. Como preguntó en su momento Robert Nozick: ¿qué estadística muestra una mayor proporción de criminales entre los matarifes? [56].

Y es que la moral kantiana no deja de suscitar una perplejidad patente. En efecto, como ha señalado Paola Cavalieri, no se alcanza a ver el fundamento de la prohibición de la crueldad si no es porque, en primer lugar, los animales, a diferencia de los seres inanimados, son beneficiarios de deberes directos como los seres humanos, a pesar de que Kant afirme lo contrario. Su tesis, como sabemos, es que esa actitud cruel se «traslada» hacia el género humano a partir del comportamiento bárbaro con los animales, pero a Kant ni se le pasa por la imaginación que tal trasvase pudiera tener como origen nuestro «maltrato» hacia las piedras o las plantas [57]. ¿Por qué? ¿No será acaso que en los animales, al menos en algunos, hay algo de «especial», algo que nos acerca a ellos?

La antesala de la posición original

La filosofía práctica de inspiración kantiana se halla detrás del esfuerzo más ambicioso y sugerente por justificar un buen número de nuestras instituciones más preciadas: la teoría de la justicia de John Rawls. Además del mimbre kantiano, Rawls recurre a la tradición contractualista de la filosofía política de Rousseau para componer su propuesta, tal vez la más influyente de la segunda mitad del siglo XX.

La justicia es, como afirma Rawls en la primera página de su obra, la virtud central de las instituciones sociales [58], y su objeto, la estructura básica de la sociedad, esto es, «el modo en el que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan el reparto de los beneficios de la cooperación

[55] Citado por Singer, en 1987, p. 160.
[56] Véase 1974, p. 36.
[57] Cavalieri, 2001, pp. 49-50.
[58] Rawls, 1971, p. 3.

social» [59]. Ello explica que, en la teoría de Rawls, la cuestión animal ocupe un papel marginal, si bien para algunos comentaristas posteriores en ella se encuentran los elementos necesarios para que pueda acogerse, en términos normativos, la aspiración de acabar con la explotación y el sufrimiento animal.

Dicho de manera muy simplificada, la tesis de Rawls consiste en afirmar que en *condiciones de ignorancia* (en lo que él denomina la «posición original»), es decir, no sabiendo con qué atributos y bajo qué circunstancias personales nos hallaríamos en una futura sociedad civil en la que tuviéramos que vivir, los seres humanos, urgidos a la negociación sobre los principios que gobernarán la estructura básica de la sociedad, y siendo concebidos como seres que persiguen su propio interés pero que también cuentan con la capacidad de la cooperación, pactarían los dos siguientes principios de justicia:

(1) un régimen de iguales libertades para todos que fuera compatible con el más amplio sistema de libertades posibles,

y sólo una vez que este primer principio se hubiera satisfecho,

(2) un sistema de iguales oportunidades en el acceso a los cargos y
(2.1) de reparto de la riqueza de forma tal que los beneficios que algunos obtengan sean destinados a la mejora de los menos favorecidos.

Estos principios de justicia servirían, a su vez, para el diseño de las instituciones políticas y de un sistema de derechos básicos de los ciudadanos reconocidos en una Constitución [60].

En la concepción rawlsiana, los animales quedan excluidos de la justificación contractualista de los principios que acabamos de men-

[59] *Ibid.*, p. 7. Rawls declara expresamente que su concepción de la justicia sigue la tradición clásica arraigada en el pensamiento de Aristóteles, pues la definición de justicia de éste (no aprovecharse de lo ajeno o no negar a los demás lo que les pertenece) presupone una explicación de lo que propiamente pertenece a la persona y lo que le es debido. El «giro rawlsiano» consiste en suponer que estos «títulos» derivan muy frecuentemente de las instituciones sociales y de las expectativas que legítimamente generan; véase 1971, pp. 10-11.
[60] Rawls, 1971, pp. 136-192, 196-197 y 302-303, y 1993, pp. 5-6 y 336.

cionar, y de los derechos que derivan de ellos, puesto que en la posición original sólo comparecen aquellos seres que cuentan con la capacidad de tener y adquirir un *sentido de la justicia*, a saber, un deseo de aplicar los principios de justicia y de actuar conforme a ellos [61]. Expresado de otro modo, sólo a seres que cuentan con la capacidad de poder «quejarse de no haber sido justamente tratados» se les debe justicia [62].

Ahora bien, de todo ello no se sigue, indica Rawls, que a una persona a la que no se debe justicia se la pueda tratar de cualquier modo: así ocurriría con los animales [63]. El hecho de que sufran y tengan experiencias placenteras nos impone un deber de compasión y humanidad con la consiguiente proscripción de la crueldad en nuestro comportamiento hacia ellos [64]. La pregunta es, como siempre: ¿por qué?, ¿qué justifica esa prohibición de la crueldad?

Y es que Rawls se topa con un dilema muy parecido al que se encuentra Kant. Para Rawls no todos nuestros deberes son obligaciones «de justicia», sino que también existen deberes «naturales»: aquellos que no son el fruto del acuerdo, como por ejemplo la obligación de no ser crueles, que se extiende a las personas e igualmente a los animales. Si el hecho de que los animales no sean personas no excluye por sí mismo la posibilidad de que tengamos un deber de no ser crueles con ellos, ¿por qué precluye en cambio nuestra obligación de estricta justicia? [65].

Un primer argumento pudiera ser que así se acordaría en la posición original. Ello resulta insatisfactorio por dos razones: en primer lugar, las personas que ocupan la posición original han de ser consistentes, y no lo son si no mencionan diferencia relevante alguna que justifique que los animales no sean destinatarios de las obligaciones de justicia estricta [66]. Por otro lado, si asumimos que aquéllas saben

[61] Rawls, 1971, p. 505, y 1999, pp. 110-112.
[62] En Rawls, 1999, p. 114.
[63] Para de Waal, en cambio, en los chimpancés, al menos, sí se encuentra «sentido moral». Están bien documentados incidentes en los que un chimpancé «reprocha» a otro que no le haya ayudado a defenderse de sus agresores cuando él sí lo hizo anteriormente con él; véase 1996, p. 97.
[64] Rawls, 1971, p. 512, y Richards, 1971, p. 182.
[65] Regan, 1984, pp. 167-168.
[66] En esa dirección, véase Cavalieri y Kymlicka, 1996, pp. 10-12 y 22-23.

que una vez levantado el velo de la ignorancia no serán animales, entonces no se explica por qué en tal negociación llegan a incluir entre los deberes naturales el de no ser cruel con los animales, pues, en el sentido de los argumentos de Narveson que antes vimos, no tienen ninguna razón basada en el autointerés para postular tal deber natural [67]. Por cierto, que tampoco la ventaja mutua podría justificar la existencia de deberes naturales hacia los mismos seres humanos más desfavorecidos como los niños [68]. Pero es que además, y ésta sería la tercera (y más contundente) objeción, los deberes naturales, por definición, no se pactan, así que esa posibilidad de justificar la existencia de unas obligaciones y no de otras está vedada. La única forma de salvar el dilema, concluye Regan, es leer a Rawls como partidario de que nuestros deberes hacia los animales tienen carácter indirecto como postulaba Kant [69], pero ya hemos visto las dificultades que también esa posición encierra.

¿Cabe superar las deficiencias del instrumento heurístico rawlsiano en que consiste la posición original, para así dar cabida a nuestra creencia considerada de que nuestras obligaciones con los animales son directas, aunque no sean de estricta justicia; de que «es principalmente por el *bienestar de la ballena*, no por el tuyo o el mío, por lo que uno debe abstenerse de matar ballenatos, independientemente del beneficio que pueda reportar hacerlo; por el bienestar del gato, no por el tuyo o el mío, que uno no debe abrirlo en canal mientras aun está vivo y sin anestesia, independientemente de lo mucho que podamos aprender de la vivisección...» [70]? ¿Nos cabe dar un paso más en nuestra capacidad de pensar modalmente extrayendo las consecuencias pertinente derivadas del hecho absolutamente azaroso de estar situados en una posición de dominio en el reino animal [71], de ser animales humanos y no miembros de cualquier otra especie?

El intento de superar el prejuicio en favor de la propia especie se ha basado precisamente en el aprovechamiento del rasgo de imparcialidad que representa la posición original de Rawls: ser un miembro

[67] Regan, 1984, p. 168.
[68] Véase Cavalieri y Kymlicka, 1996, p. 17.
[69] Regan, 1984, pp. 169-170.
[70] Véase Baier, 1983, p. 68 (cursivas de la autora).
[71] En esta línea, véanse McGinn, 1998, pp. 187-189, y Regan, 1998, pp. 246-247.

plenamente racional de la especie humana es una de las propiedades accidentales arbitrarias que habríamos de desconocer [72]. Los negociadores verdaderamente imparciales deben reconocer la posibilidad de que, una vez levantado el velo de la ignorancia, puedan ser individuos severamente discapacitados sin sentido alguno de la justicia, pero sí con capacidad de sufrimiento [73]. De la misma manera podrían representar los intereses de los animales y de esa forma derivar obligaciones directas en consideración a ellos similares a las que tenemos en relación a los niños y discapacitados. Se trataría, en definitiva, de incluir entre las condiciones que ignoramos sobre nuestra futura posición en la sociedad la de ser miembro de nuestra especie y de esa forma entender que, puesto que una vez levantado el velo de ignorancia podemos encontrarnos con que somos una vaca, tal vez sería racional adoptar ciertos principios que impidan, por ejemplo, el sacrificio de los animales para consumir su carne o su crianza en condiciones miserables [74].

Como se ve, pues, la propia teoría rawlsiana ofrece resquicios para emprender ese camino. No sólo resulta que se postulan deberes hacia los menores y los severamente discapacitados, sino que también se incluyen obligaciones para las generaciones futuras, haciéndose de los contratantes que actúan en la posición original cabezas de familia para que se preocupen de los miembros de la siguiente generación [75]. Ello implica que ya no es meramente el autointerés, bajo las condiciones adecuadas garantizadas por el velo de ignorancia, lo que gene-

[72] Véanse Rowlands, 1997, pp. 242-243; Rollin, 1992, p. 34; Singer, 1988, pp. 221-226; Sapontzis, 1987, p. 109, y Regan, 1984, pp. 171-173. Ello no ha de ser confundido, obviamente, con la excéntrica propuesta de Desmond Morris de un contrato entre seres humanos y animales para compartir la Tierra (véase *supra* capítulo primero e *infra* capítulo séptimo).

[73] Véase VandeVeer, 1979, pp. 371-374. A ese escenario corregido VandeVeer lo denomina posición «preoriginal»; véase 1983, pp. 152-153.

[74] Brian Barry ha destacado que nada se gana en utilizar el experimento mental rawlsiano para llegar a la conclusión de proscribir ciertos maltratos a los animales; véase 1989, pp. 204-205. Barry podría tener razón en esta censura, si bien puede entenderse como una objeción *tout court* al empleo del expediente contractualista para fundamentar los principios de justicia que deban regir la interacción humana. Es decir, tal vez podría llegarse a conclusiones similares a la que llega Rawls sin necesidad de una construcción tan alambicada como la de la posición original.

[75] Véase Rawls, 1971, pp. 128-129.

ra el acuerdo en los principios de justicia. Aprovechando esa grieta, Annette Baier ha propuesto que los contratantes sean concebidos como «cabezas de granja», una suerte de «grupo de Noés», cada uno de ellos con un arca de humanos y animales bajo su cuidado. «Los principios entonces acordados incluirían aquellos que acomodarían las intuiciones ralwsianas sobre los deberes hacia los animales.» [76]

Se ha dicho que esta incorporación, este aprovechamiento de la teoría de la justicia rawlsiana que promueven Annette Baier y Donald VandeVeer, no puede funcionar por dos tipos de razones. En primer lugar, porque nuestra capacidad de calibrar cómo resulta ser como otro que no pertenece a nuestra especie es muy limitada. En segundo término, porque tal equiparación supone no haber entendido el sentido de las restricciones al conocimiento que Rawls impone a las personas en la posición original [77]. Analizaré ahora esta segunda razón, reservando la primera para el próximo capítulo.

Lo que se afirma es que la pertenencia a otra especie no puede integrar el conjunto de propiedades accidentales que concurren entre los miembros de la especie humana. Algunos de dichos rasgos suponen un perjuicio que se predica como tal por contraste con las funcionalidades o posibilidades propias o típicas de la especie o sociedad en la que se inserta el individuo. Tal es el caso de las minusvalías psíquicas o físicas. Es «injusto» que, por circunstancias absolutamente azarosas que no dependen de la voluntad del individuo, algunos resulten más aventajados que otros en la distribución de beneficios que genera la cooperación social. A nadie se le ocurriría afirmar, sin embargo, que en cada ocasión en la que nace un animal no humano «ocurre una desgracia», esto es, un hecho que merece una compensación o redistribución de acuerdo con el principio de diferencia, que dicta (véase *supra*) que los beneficios que algunos obtengan sean destinados a la mejora de los menos favorecidos. Los grandes simios, como ha recordado de Waal, no son seres humanos retrasados [78]. Así, a los negociadores en la posición original les cabe imaginar que, por azar, sean seres humanos discapacitados, pero no ballenas.

[76] Baier, 1983, p. 73.
[77] Así Narveson, 1983, pp. 56-57, y 1977, pp. 176-177.
[78] De Waal, 1996, p. 168.

La mordiente de este razonamiento depende de cuán fortuitas sean, en realidad, tales propiedades accidentales, así como de la circunstancia de que las partes en la posición original conozcan cómo se generan. Actualmente, y por mor del avance en la tecnología genética, el margen para la contingencia es limitado y cada vez lo es (y será) más: hoy, por ejemplo, ya no se puede decir tan claramente que el sexo sea el producto de la lotería natural, sino de la omisión de no determinarlo en la fase embrionaria o preembrionaria. Y lo mismo ocurrirá en el futuro con respecto a muchos rasgos físicos y psíquicos. Ese dato, es decir, el grado de manipulación genéticamente posible, ha de ser uno de los que habrían de conformar el conocimiento general sobre la sociedad humana que sí han de tener los que deliberan tras el velo de la ignorancia [79]. En tal caso, si bien es verdad que las personas en la posición original no van a poder pensar en la condición *pura* de «ser ballena» como uno de los sucesos que les pueden acontecer, sí habrán de calibrar que compartirán el mundo con animales con los que genéticamente guardan una gran similitud y, sobre todo, que algunos de ellos la guardan en un aspecto que a las personas les debe hacer pensar *como el ser no humano que también otros son: seres que igualmente poseen la capacidad de verse afectados por las acciones de los demás* [80]. En la medida en que las partes puedan pensar que a pesar de no ser «ser humano» van a tener tal capacidad, prohibirán que puedan ser tratados como meros objetos por parte de los seres humanos.

Y es que en el fondo, como ha apuntado Cavalieri, la justificación subyacente al principio de diferencia que nos insta a corregir las dotaciones azarosas de la naturaleza humana es que no debemos aprovecharnos de los seres humanos más desvalidos, de los que tuvieron mala suerte al nacer con esa condición. «¿Por qué entonces el principio no se aplica también a los que no son seres humanos? En otras palabras, ¿por qué no debemos considerar injusto aprovecharnos de *su* vulnerabilidad?» [81] Sin duda que su condición de no poder enfrentarse de igual a igual con el ser humano no es fortuita, pero tampoco

[79] Véase Rawls, 1971, pp. 137-142.
[80] Sobre ello, véase el capítulo cuarto.
[81] Véase Cavalieri, 2001, p. 84 (cursivas de la autora).

lo es la menor fortaleza e inteligencia de millones de seres humanos con relación a los más hábiles y no por eso consideramos que se les pueda utilizar como un recurso.

Esta forma de hacer más grueso el velo de la ignorancia (y, en algún sentido, de volverlo más traslúcido) no casa, sin embargo, con la información que, de acuerdo con Rawls, no deberían poseer los negociadores en la posición original: el nivel de civilización y cultura que se ha sido capaz de alcanzar en la sociedad en la que vivirán [82]. Sin embargo, lo que eso cabalmente querría decir es que las partes en la posición original han de desconocer si vivirán en una sociedad poco o muy desarrollada en lo que al conocimiento se refiere. Pero eso no excluye que, para decidir, sepan de manera genérica hasta dónde ha llegado la humanidad en dicho conocimiento. De otra forma, no sólo decaería la enmienda que permite tener en cuenta los intereses de los animales bajo el argumento anteriormente expuesto, sino el propio diseño de la posición original: no sería factible, como quiere Rawls, que las partes entiendan los principios de la teoría económica y conozcan las leyes de la psicología humana si han de desconocer el nivel de civilización y cultura alcanzado por la humanidad en su conjunto [83].

A conclusiones muy similares en cuanto a la justificación de ciertos deberes en beneficio de los animales ha llegado la filósofa Evelyn Pluhar aunque por una ruta diferente: la teoría, también de inspiración kantiana, que en 1978 desarrolló Alan Gewirth en *Reason and Morality (Razón y moralidad)*, libro en el que aboga por la racionalidad moral sobre la base del que Gewirth denomina «principio de consistencia genérica» y que ha servido para ulteriores defensas del carácter universal y absoluto de los derechos humanos [84]. La tesis de Gewirth es que la titularidad de ciertos derechos básicos es una conclusión alcanzada una vez que reflexionamos sobre los presupuestos del desear o del querer, sobre nuestra condición de «agentes anhelantes». Si hago algo con un propósito o fin que es bueno para mí porque es mi fin o propósito, concluyo que mi libertad y bienestar pue-

[82] Rawls, 1971, p. 137.
[83] *Ibid.*
[84] En «Are There Any Absolute Rights?», en *Theories of Rights*, Jeremy Waldron (ed.), Oxford University Press, Nueva York, 1984, pp. 91-109.

den considerarse como bienes necesarios a los que tengo derecho y que, por tanto, generan el deber de todos los demás de abstenerse de impedir esa libertad y bienestar. Lo que Gewirth afirma no es que «El individuo I necesita la libertad y el bienestar para actuar» luego «I tiene derecho a la libertad y el bienestar». En ese caso estaríamos cometiendo la falacia naturalista. Lo que se apunta es que «El individuo I necesita la libertad y el bienestar para actuar» luego «I *racionalmente demanda* los derechos a la libertad y el bienestar», lo cual es, obviamente, mucho más modesto pero no falaz.

El siguiente paso consiste en convertir esa exigencia racional en una exigencia moral. El puente para hacerlo se edifica sobre el pilar kantiano de la universalizabilidad: todos los demás agentes anhelantes como yo han de ser titulares de los derechos a la libertad y el bienestar que yo tengo, pues sus intereses son para ellos tan importantes como para mí los míos. Garantizar unos y otros nos exige a todos ciertas restricciones en nuestro comportamiento. En ese momento el agente reflexivo acepta el principio supremo de la moralidad, que, en la versión de Gewirth, reza: «Actúa de acuerdo a los derechos genéricos de tus semejantes tanto como con los tuyos propios». Si no lo hace, peca de inmoral por irracional.

Evelyn Pluhar ha argüido que sobre esos mismos mimbres se puede concluir que es inaceptable restringir la consideración de la máxima significación moral sólo a los agentes «anhelantes», pues el rasgo sobre el que el agente reflexivo hace depender su razonamiento es la capacidad para tener propósitos que uno quiera cumplir, no la propia capacidad de reflexión moral o racional que sólo poseen algunos seres humanos. En la tesis de Pluhar ello hace que tuvieran el derecho básico a la libertad y bienestar los recién nacidos, los incapacitados mentales, los fetos a partir de la sentiencia e igualmente los animales mamíferos poseedores de sistema límbico[85].

La conclusión de todo ello es que, frente a lo que ha señalado Ackerman, la defensa del estatuto moral de los animales no ha de depender necesariamente de la simpatía que nos despierten, ni que sólo merecen respeto aquellos seres que tienen la capacidad de interpelar: «¿Por qué usted, y no yo, posee este poder que ambos deseamos?

[85] Véase Pluhar, 1995, pp. 241-259.

¿Cuál es su respuesta?» [86]. Muchos seres humanos y muchos animales no humanos interpelan nuestra razón para protegerlos exhibiendo, con su comportamiento, que se ven afectados por nuestras acciones y que, en su vida, les puede ir mejor o peor.

[86] Ackerman, 1993, p. 138 (cursivas del autor).

CAPÍTULO 4

BRUTA SENSU CARERE

> Si un cartesiano se encontrase entre las garras de un tigre, se percataría con la mayor claridad de qué nítida distinción establece aquél entre yo y no-yo.
>
> ARTHUR SCHOPENHAUER,
> *Los dos problemas fundamentales de la ética* [1].

Agentes morales y pacientes morales

Si hay algo que debe haber quedado claro de lo que he expuesto en los dos capítulos anteriores es que sólo algunos seres humanos alcanzan la condición de «agente moral». Pero esto sólo nos permite identificar a los protagonistas de la ética, no necesariamente a su «objeto», al ámbito de aplicación de las restricciones a nuestro comportamiento en la forma de ciertos deberes morales. Podría resultar que, entre los destinatarios de tales obligaciones, hubiera que incluir no sólo a quienes son agentes morales sino también a los «pacientes morales», es decir, a aquellos que se ven afectados por las acciones de los demás sin ser ellos mismos agentes [2]. Así lo intuía Jeremy Bentham cuando,

[1] Véase 1993 (1840), p. 264.

[2] De acuerdo con Paola Cavalieri (2001, p. 29), la distinción entre agentes y pacientes morales se debe a G. J. Warnock. Sobre la misma pueden verse, entre otros: Hauser, 2000, p. 250; Mosterín, 1999, p. 5; Lara, 1999, pp. 56-57; Ryder, 1998, pp. 2 y 44-46; Rollin, 1992, p. 34; Leahy, 1991, p. 179, y Rachels, 1983, pp. 278-279.

el mismo año en el que culminaba la Revolución Francesa, se preguntaba en la *Introducción a los Principios de la Moral y la Legislación* cuándo llegaría el día en que la humanidad rompería la barrera que se acababa de levantar con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (proclamando la igualdad de todos los seres humanos) y extendería ese principio más allá de la comunidad de los humanos para incluir a los animales, pues: «La cuestión no es ¿Pueden *razonar*? ni ¿Pueden *hablar*? sino *¿sufren*?» [3].

Para el filósofo escocés David Hume, no sólo era evidente que los animales sufren, sino que están dotados de pensamiento y razón como los seres humanos. Esto es, en su opinión, una verdad tan palmaria que negarla o tomarse demasiadas molestias en defenderla son ambas posturas ridículas; «[l]os argumentos son tan obvios —concluía— que nunca escapan al más estúpido e ignorante» [4]. La rotundidad de Hume deriva de su fe en la aplicación del sentido común y la observación simple a la hora de predicar que los animales razonan. Cuando vemos que otras criaturas desarrollan comportamientos instrumentalmente adecuados en muy diversas instancias, y que éstos se asemejan mucho a los nuestros, nos vemos irresistiblemente inclinados a atribuirles una causa parecida a la que figura en el pensar de los seres humanos. Tal aplicación de la psicología vulgar fue ardorosamente defendida por Voltaire en su *Diccionario Filosófico*:

> De acuerdo, no te hablo; me ves entrar en casa con el aspecto afligido, buscar con inquietud un papel, abrir el escritorio donde me parece que lo había guardado, encontrarlo, leerlo con alegría. De eso deduces que he experimentado el sentimiento de la aflicción y el del placer, que tengo memoria y conocimiento.
>
> Aplica, pues, ese mismo juicio a ese perro que ha perdido a su amo, que lo ha buscado por todos los caminos con ladridos lastimeros, que entra

[3] Véase 1970, p. 283 (énfasis del autor). El criterio del sufrimiento, con todo, ya había sido atisbado por Jean-Jacques Rousseau en 1754 cuando escribe el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*: «es evidente —afirmaba Rousseau refiriéndose a los animales— que, desprovistos de luces y de libertad, no pueden reconocer esta ley; mas por parecerse en algo a nuestra naturaleza por la sensibilidad de que están dotados, es fácil creer que deben participar también del derecho natural, y que el hombre está sujeto respecto a ellos a cierta especie de deberes»; véase 1989 (1754), p. 199.

[4] Hume, 1964 (1739), p. 469.

> en la casa, agitado, inquieto, que baja, que sube, que va de habitación en habitación y que encuentra por fin, en su despacho, al dueño al que el ama, y que le testimonia su alegría con la dulzura de sus gruñidos, con saltos y caricias[5].

Claro que tal vez haya razones para resistirnos a esa inclinación voltairiana o humeana[6]. En 1554 un médico español (Gómez Pereira) había tratado de refutar esa aplicación del sentido común afirmando que los animales carecen de sentidos: *bruta sensu carere*. Su estrategia argumentativa es sencilla, y consiste en una reducción al absurdo: la conclusión de que los animales sienten es difícilmente digerible pues nos conduce, inexorablemente, a atribuir a los brutos la posesión de una mente «humana».

> si, por las cosas que nosotros experimentamos, podemos deducir las que acontecen a las bestias [...] y, por ello, se afirma que los brutos sienten porque huyen de una amenaza, ¿por qué no se dice que los brutos forman proposiciones mentales para poder distinguir que el lobo es un enemigo del que hay que huir [...] no de modo diferente a como cuando los hombres huyen de un enemigo conocido —tomado como tal porque así lo han concebido mentalmente?[7].

Y no es ésta la única conclusión excéntrica que nos obligaría a revisar nuestra premisa de que los animales sienten. Según Gómez Pereira, hay otros corolarios igualmente inasumibles. En primer lugar, si los brutos sintieran como nosotros, «tendríamos que admitir que los hombres actúan por doquier de una forma inhumana, violenta y cruel»[8]. En segundo término, los animales poseerían, como los hombres, sentido del futuro y la misma preocupación por el destino de sus almas tras la muerte, lo cual, además de absurdo, es impío[9]. En tercer lugar, la capacidad de sentir les daría igualmente la posibilidad de conocimiento universal: el animal podría alcanzar proposiciones

[5] Véase Voltaire 1976 (1764), p. 68.
[6] Contemporáneamente, Harrison se hace eco de esa resistencia; véase 1991, p. 26.
[7] Gómez Pereira, 2000 (1554), p. 5.
[8] *Ibid.*, p. 8. Es obvio que admitirlo no era, ni es, más que reconocer una verdad palmaria.
[9] *Id.*, pp. 9-10.

universales tales como «todo fuego es cálido» tras conocer como fuego cálido lo que perciben que les da calor [10]. Por último, si los animales sintieran serían criaturas dotadas de razón:

> cuando la escolopendra [...] después de haber tragado la añagaza colocada para capturarla, vomita para expulsar al mismo tiempo el anzuelo y el cebo —que después es capaz de volver a tragar— no se puede negar que este pez, si siente lo que hace, presenta abundantes y provechosas consecuencias lógicas. Primera: «He tragado el anzuelo; por consiguiente, estoy a punto de ser capturada por el pescador». A continuación, segunda: «Nada que haya sido tragado tiene un apéndice en otro lugar fuera de la boca y que pueda expulsarse sin molestia por ésta, pero este anzuelo ha sido tragado por mí y tiene apéndice; luego deber ser expulsado vomitando». Y la tercera: «Expulsado el anzuelo y el cebo que había sido fijado en él, fácilmente, sin devorar el primero, se podrá tragar la carnada una vez separada de éste; por consiguiente, se puede tragar ésta».
> Si tú, lector, consideras atentamente los actos de este bruto [...] puedes comprobar con cuánta facilidad podría creerse que éste no sólo está dotado de razón, sino también de un agudo ingenio [...] nada hay más insensato que esto [11].

Y es que, en realidad, las bestias, afirma Gómez Pereira, actúan de manera inconsciente, por instinto, «como ocurre con los dedos del que toca la cítara, que se mueven mientras él piensa en otras cosas» [12]. Así, podemos explicar lo que hace la escolopendra como la activación de un mecanismo, como una sucesión de respuestas frente a determinados estímulos externos:

> el vómito de la escolopendra —para expulsar la añagaza que ha tragado— es debido a que han sido inducidas las especies del sabor, del calor o del frío del anzuelo en los músculos que incitan al estómago de este animal para vomitar, y, después, una vez que el cebo está en el agua, este alimento induce su especie en los ojos y en la nariz de aquélla, obligándole a moverse hacia la carnada para que, abriendo su boca, devore con rapidez lo que antes estaba sujeto en el anzuelo [13].

[10] *Id.*, pp. 11 y 96.
[11] *Id.*, pp. 47-48.
[12] *Id.*, p. 8.
[13] *Id.*, p. 49.

Esta concepción mecanicista sobre la mente animal ha sido tradicionalmente vinculada al pensamiento de Descartes [14]. Tras lo que hemos visto, sin embargo, por razones de fidelidad con la historia la paternidad de la idea ha de atribuirse a este oscuro personaje, Gómez Pereira, del que poco más se sabe aparte de su condición de médico y de judío converso y que, según él mismo relata, tras mucho cavilar, y desechar el título *Paradojas*, decidió utilizar los nombres de sus padres para titular el libro en el que vierte un buen número de las ideas que 83 años después difundiera Descartes en el *Discurso del método* [15].

El legado de Descartes, además de haber ocultado al más genuino causante, ha sido recibido de manera deformada. Frente a la opinión más extendida, Descartes nunca afirmó que los animales fueran absolutamente insensibles al dolor, sino que ésta fue una posición ilegítimamente atribuida a su maestro por algunos de sus discípulos [16]. En efecto, una lectura atenta del *Discurso del método* revela que Descartes entendía que, en lo que respecta a la dimensión corporal, a lo material o *res extensa*, los animales no humanos, al igual que los seres humanos, son como autómatas. Una vez examinadas las funciones halladas en el cuerpo de los animales, Descartes: «encontraba que eran las mismas que pueden darse en nosotros cuando no pensamos, cuan-

[14] Son innumerables las fuentes de esa «historia oficial» que no dan el merecido papel protagonista a Gómez Pereira; véanse, por todas, la reciente obra de Cavalieri (2001, p. 42).
[15] En el estudio preliminar a la *Antoniana Margarita* de José Luis Barreiro se indica (§ 21) que el primero que estableció la vinculación entre Pereira y Descartes fue Olaus Borrichius, médico y profesor de la Universidad de Copenhague, en 1667. Más recientemente, entre otros autores que han sostenido la precedencia de las ideas de Gómez Pereira figuran Evans, 1906, p. 66, y Maehle, 1994, p. 86. No así en cambio Armelle Le Bras-Chopard, quien, en un muy reciente libro dedicado a la historia de la reflexión sobre los animales, desconsidera la obra de Gómez Pereira (a quien, por cierto, llama «Pereira» y le atribuye la nacionalidad portuguesa; por el contexto, la autora debe estar refiriéndose a nuestro personaje); véase 2003, p. 48. El lector que quiera saber más del origen y repercusión de la *Antoniana Margarita* puede consultar el mencionado estudio preliminar de José Luis Barreiro y la reseña de Bandrés y Llavona (2002, p. 12).
[16] Fundamentalmente Nicholas Malebranche y Antonine Arnauld. Véase la vehemente acusación de Daniel Dennett a Peter Singer y Mary Midgley por malinterpretar a Descartes (Dennett, 1995, p. 692) y, en la misma línea, Maehle, 1994, pp. 81-105. Entre los que también contribuyeron a propagar ese cartesianismo mal entendido, el propio Henry Salt; véase 1892, pp. 12-13. Sorprendentemente, de esa errónea interpretación de Descartes igualmente participa Bernard Rollin en un libro dedicado casi por entero a analizar la historia de la desconsideración científica de la mente y el sufrimiento de los animales (véase Rollin, 1989, pp. 123 y 130) y García Sacristán, 2002, p. 31.

do, en consecuencia, en nada contribuye nuestra alma, es decir, aquella parte distinta del cuerpo cuya naturaleza anteriormente ha sido dicho que no consistía sino en pensar; en esto puede decirse que los animales carentes de razón se parecen a nosotros» [17]. En esa línea, repárese, por ejemplo, en la caracterización que el neurólogo Antonio Damasio hace del mecanismo que nos lleva a comer: «considérese lo que ocurre cuando el nivel de azúcar en nuestra sangre cae y las neuronas de nuestro hipotálamo registran dicha reducción. Existe una situación que demanda acción; existe el "conocimiento" fisiológico inscrito en las representaciones disposicionales del hipotálamo; y existe, inscrita en un circuito neuronal, una "estrategia" para seleccionar una respuesta que consiste en instituir un estado de hambre que eventualmente nos impulsará a comer. Pero el proceso no implica un conocimiento manifiesto, ni un despliegue explícito de opciones y consecuencias, ni un mecanismo consciente de inferencia, hasta el punto en que finalmente nos demos cuenta de que tenemos hambre» [18].

La diferencia entre los animales humanos y los no humanos, explicaba Descartes en su correspondencia con Henry More el 5 de febrero de 1649, y con el marqués de Newcastle el 23 de febrero de 1646, estriba en que los segundos, a diferencia de los primeros, son *siempre* autómatas naturales por carecer de lenguaje, déficit que les incapacita para el pensamiento. Pero ello, sin embargo, no hace que los animales no humanos carezcan de sensaciones [19]. Así se lo hacía saber a Henry More el propio Descartes en la mencionada carta: «no les niego sensación, en la medida en que depende de un órgano corporal. Así, mi opinión no es tanto cruel con los animales cuanto indulgente hacia los hombres —al menos hacia aquellos que no se han dado a las supersticiones de Pitágoras— pues les absuelve de la sospecha de crimen cuando comen o matan animales» [20].

[17] Véase 1981 (1637), p. 34 (como es sabido, la dimensión no corporal de los seres humanos, nuestra «alma», es lo que Descartes llamó *res cogitans*). También Rousseau participó de esta tesis cartesiana: tanto humanos como animales son máquinas, «con la diferencia de que la naturaleza hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. La una escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad»; véase 1989 (1754), p. 219.

[18] Véanse Damasio, 2001, p. 160, y en la misma línea, Budiansky, 1998, pp. 29-30.

[19] Véase Cottingham, 1978, pp. 551-554.

[20] En Descartes, 1991, pp. 243-245.

El fundamento de nuestras obligaciones con respecto a los pacientes morales radica, por tanto, en el beneficio que les procuramos omitiendo ciertas acciones. Esta propuesta, empero, abarca demasiado; probablemente extiende en exceso los deberes de abstención. Pensemos, por ejemplo, en las plantas, que también se benefician de que no las dañemos, o el coche de que le echemos aceite de cuando en cuando [21]. Así y todo, en ninguno de los dos casos diríamos que el coche o la planta *tiene interés* en que le sea cambiado el aceite o en ser regada, aunque manifiesten signos externos de que no haciéndolo los perjudicamos. Como señalaba Porfirio:

> Mas con todo, comparar las plantas con los animales es completamente forzado. Porque éstos están dotados por naturaleza para tener sensaciones, para sufrir, para sentir temor, para recibir daño y, por ende, injusticia; en cambio aquéllas nada tienen sensible y, por tanto, ni extraño, ni malvado, ni perjuicio alguno ni injusticia... [22].

Hay que distinguir por tanto entre dos sentidos de «interés». Tom Regan los remarca indicando que la proposición «A tiene interés en X» puede equivaler a «X contribuirá al bienestar de A» o a «A está interesada en X» [23]. Este último sentido es el que nos incumbe. Así, las plantas y los objetos *son afectados* por la ausencia de X, pero no *se ven afectados* por esa falta *ni están interesados* en X [24]. ¿Por qué no? Sencillamente porque carecen, por lo que sabemos, de conciencia del sufrimiento o del placer [25]. Son pacientes morales, por ello, quienes poseen la capacidad de *querer evitar el sufrimiento*. La posesión de conciencia es lo que marca toda la diferencia. Como ha señalado DeGrazia, la mera *sentiencia* como *responsividad* no autoriza a predicar la capacidad de tener sentimientos o alguna suerte de vida mental. Si identificamos la respuesta del ser vivo con la denominada nocicepción (la detección de potencial daño en la piel, fase en la que

[21] Como apunta Frey, para predicar de algo que tiene necesidad de X, no hace falta que ese algo sea consciente de la carencia de X; véase 1980, p. 71.
[22] Porfirio, 1984, p. 165.
[23] Regan, 1982, pp. 14 y 174-175.
[24] En esa línea véanse Frey 1980, pp. 79-82, e *infra* el capítulo quinto sobre la posición jainista en torno a la presencia de conciencia en todo ser vivo.
[25] Así, Warren, 1997, p. 94.

aún no hay dolor propiamente dicho), las respuestas al estímulo de las plantas, por ejemplo, se acercan mucho a esa forma de sentiencia que se ha comprobado que existe (por la presencia de nociceptores) en algunos invertebrados [26]. Tener conciencia es por tanto lo que nos permite predicar que a nosotros no sólo *nos pasan cosas* que son respuestas reflejas, sino que *actuamos* y *padecemos* [27]. ¿Actúan los animales no humanos? ¿Poseen conciencia? ¿La poseen todos los animales?

¿Pensamiento sin lenguaje?

A Edward Lee Thorndike, nacido en 1847 en Massachusetts, se le conoce por sus estudios pioneros sobre el mecanismo del aprendizaje en los seres humanos y en los animales no humanos. Para ello utilizó como modelo a los gatos, a quienes recompensaba cuando lograban evadirse de una caja laberíntica, artilugio que figura ya en los anales de la historia de la psicología. Los experimentos llevaron a Thorndike a formular su conocida como «ley del efecto» *(law effect)* responsable de que ciertos estímulos y respuestas queden asociados o disociados en nuestra mente en función de que sean seguidos de placer o dolor. Así, según Thorndike, la inteligencia era una cuestión de asociaciones o conexiones mentales adquiridas por prueba y error y derivadas a su vez del premio o del castigo [28]. Los seres humanos eran los animales más inteligentes porque tenían un mayor número de «conexiones», de la misma manera que los ordenadores con mayor memoria y velocidad son más potentes y eficientes [29].

[26] Véanse DeGrazia, 1996, pp. 99-100 y 111, y Dennett, 1995, pp. 707-708. En los vertebrados el dolor resulta obvio por la presencia de sistema límbico y de neurotransmisores como la dopamina, noradrenalina y serotonina, que también se hallan en los seres humanos; véase García Sacristán, 2002, pp. 36-37.

[27] Mosterín, 1998, p. 85. Esta dimensión de la experiencia dolorosa es «cognitivo-evaluativa» o «afectivo-emocional» y no meramente «sensorio-discriminativa»; véase García Sacristán, 2002, pp. 38-39.

[28] La obra más notable de Thorndike, *Animal Intelligence*, fue publicada en 1911 (Macmillan, Nueva York).

[29] Para una crítica contemporánea sobre esta tesis «conexionista» o «asociacionista», véase Pinker, 1998, pp. 179-181.

Ideas como las de Thorndike, así como las del psicólogo británico C. Lloyd Morgan, figuran en la antesala de la que se ha dado en llamar la «revolución conductista» en psicología, movimiento que tiene seguramente en el ruso Ivan Pavlov y en el estadounidense Burrhus Frederic Skinner a sus representantes más destacados [30]. En esencia, el conductismo se sustenta sobre la creencia en que la explicación psicológica del comportamiento puede prescindir del aspecto fenomenológico o interno de los estados mentales; bien porque tales estados no se dan, bien porque, aun existiendo, son incognoscibles [31]. El propio Skinner afirmó, en ese sentido, que: «en lo que hace a nuestros sentimientos, estamos encerrados en nuestra piel» [32]. Como en Gómez Pereira y Descartes, las conductas de los animales se consideran equivalentes a las de un robot plenamente autosuficiente que responde adecuadamente ante los estímulos proporcionados [33].

El conductismo se alimentaba de un cierto afán por aplicar el conocido como «principio de parsimonia» (la célebre «navaja de Occam» que recomienda no multiplicar las entidades más allá de lo estrictamente necesario) y por evitar el subjetivismo antropocéntrico en el análisis del comportamiento animal. Sin embargo, el conductismo encontró serias dificultades para subsistir como modelo explicativo [34]. De acuerdo con el relato de Stephen Budiansky, uno de los experimentos que le pone contra las cuerdas es aquel en el que le son mostradas a un perro unas puertas detrás de una ventana. Cada puerta

[30] Entre los padres del conductismo también figura John B. Watson. Sobre ello y sobre los orígenes del movimiento, véase Parker, 1994*b*, pp. 16-17.

[31] Véanse Smith, 1998, pp. 350 y 353-354, y Budiansky, 1998, p. 73.

[32] Citado por Dawkins (1985, p. 27).

[33] Véanse Budiansky, 1998, pp. xxii-xxvii; de Waal, 1996, p. 62, y Rollin, 1989, p. 206. El modelo del robot sería por tanto universal, alcanzando también a la explicación de la conducta humana (véanse, en este sentido, Chalmers, 1996, pp. 12-13, y Parker, 1994*b*, p. 17).

[34] Como señala Searle (2000, pp. 126-127), el conductismo no da cuenta de nuestra intuición de que los estados mentales son los causantes de la conducta, y, por otro lado, en la reducción de lo mental al comportamiento peca de circularidad: si la *creencia* en que llueve puede reducirse explicativamente a mi conducta de coger el paraguas, estoy presuponiendo el estado mental consistente en el *deseo* de no mojarme (que puede a su vez evidenciarse en aquella conducta, pero entonces se presupone que *creo* que de otro modo me mojaré), con lo cual, finalmente, parece inevitable que algún estado mental, más allá del comportamiento, aparezca en escena.

tiene una luz. Una de ellas se enciende e inmediatamente se apaga. Si el perro se dirige a esa puerta es recompensado con comida. Así ocurre, y el conductista lo explica como la reacción a un estímulo. Pero ulteriormente el experimento se repite dejando un intervalo de hasta 10 segundos desde que la luz parpadea. A pesar del transcurso de «tanto» tiempo, el perro acude a esa puerta. Por ello se debe colegir que ha «representado» el estímulo, y no sólo que ha actuado meramente respondiendo a él. Se debe inferir que «algo ha pasado en la cabeza del perro» [35].

¿Y cómo no van a re-presentar los animales?, se preguntaría cualquiera que los haya observado con algún detenimiento, como hizo el mismísimo Darwin [36]. En el fondo, y como ha indicado Marc Hauser (y muchos siglos antes que él lo sugirió Plutarco) [37], si la evolución no les hubiera dotado con la capacidad de representarse mentalmente el mundo, muchos animales no habrían tenido la más mínima posibilidad de sobrevivir. Así lo entendía igualmente Voltaire al interpelar a los cartesianos del siguiente modo: «Contéstame, mecanicista, ¿la naturaleza ha dispuesto todos los resortes del sentimiento en este animal para que no sienta? ¿Tiene unos nervios para ser impasible? En absoluto supongas esa impertinente contradicción en la naturaleza» [38]. Pensemos, por ejemplo, en un grupo de gacelas acechadas por un león que, repentinamente, desaparece detrás de los arbustos. Si las gacelas no dejan de estar alerta aunque el león haya «desaparecido» es porque se lo siguen representando como una amenaza real que puede reaparecer [39].

A partir de los años setenta del pasado siglo, con la explosión del cognitivismo, el conductismo parece definitivamente relegado [40]. Los psicólogos cognitivos sí consideran que los procesos mentales inter-

[35] Véase Budiansky, 1998, pp. 47-48 y 61-62.
[36] Véase 1994 (1871), p. 100.
[37] Véase Sorabji, 1993, p. 79.
[38] Véase Voltaire 1976 (1764), p. 68.
[39] Hauser, 2000, pp. 26-27.
[40] Beer, 1991, p. 23. Las llamadas «ciencias cognitivas» son un híbrido surgido a partir de disciplinas tales como la filosofía de la mente, la psicología, la lingüística, las neurociencias y la antropología. Según Parker, la ciencia cognitiva recibe su estatuto oficial de nueva disciplina en el Simposio sobre Teoría de la Información celebrado en el Massachusetts Institute of Technology en septiembre de 1956; véase Parker, 1994*b*, pp. 20-21.

nos son determinantes del comportamiento de los animales y que entre tales estados mentales causalmente eficaces para la conducta, además de la representación, no se pueden descartar los de recordar, esperar, anticipar, desear, etc. [41]. Igual presupuesto es compartido por los etólogos que, desde los pioneros trabajos de campo de Karl von Frisch, Nikolaas Tinbergen, Konrad Lorenz, Erich von Holst, Adrian Kortlandt y J. A. Bierens de Haan, no han dejado de ilustrarnos y sorprendernos sobre la dimensión de la conciencia animal y el nivel de racionalidad instrumental que despliegan los animales no humanos [42]. Para muestra dos botones. En su libro *Wild Minds (Mentes salvajes)* el etólogo Marc D. Hauser relata la siguiente experiencia personal que vivió en la jungla Kibale de Uganda. Es 1987 y Hauser se encuentra observando el comportamiento de una familia de chimpancés: una madre, su hijo adolescente y su hija de un año. Tras comer de una higuera, el macho joven profirió una señal de partida y cruzó a través de un hueco en el toldo formado por la vegetación hasta llegar a un árbol alejado. La madre le siguió, pero su hija se quedó rezagada chillando. La madre y el joven permanecieron a la espera, pero la chimpancé bebé era incapaz de moverse. La madre volvió sobre sus pasos, comenzó a balancear el árbol hacia atrás y hacia delante y, a continuación, estirándose tanto como fue capaz, alcanzó una rama de un árbol vecino. Agarrando uno de los árboles con sus pies y la rama del otro árbol con las manos, la madre formó un puente que su hija utilizó para cruzar [43].

En sus estudios sobre la conciencia humana, Antonio Damasio ha distinguido entre conciencia «nuclear» *(core)* y «extensa» *(extended)* [44],

[41] Véase Griffin, 1991, pp. 3-4 y 7.

[42] Véanse Griffin, 1992, pp. vii-viii, 7, y Rollin, 1989, p. 214. La etología floreció en Austria, Alemania y Holanda bajo la influencia de Oskar Heinroth y Jakob von Uexkull; véase Parker, 1994*b*, p. 24. Según Frans de Waal el término «etología», como rama de la biología que estudia el comportamiento animal en su hábitat natural, se debe a Isidore Geoffroy-Saint-Hillaire; véase de Waal, 1996, p. 35. Para un repaso sintético sobre la evidencia empírica de la conciencia animal a lo largo del siglo XX, véase Whiten, 1996, p. 303.

[43] Véase 2000, p. 6. También Frans de Waal relata otros casos de primates que colocan su cuerpo como un puente para así ayudar a sus crías; véanse 1996, p. 123, e Ingmanson (1996, pp. 193-194) en relación con esa misma conducta entre los bonobos. Sobre el uso de herramientas por parte de los grandes simios, véanse Anderson, 1996, pp. 29-34, y Visalberghi-Limongelli, 1996, pp. 63-75 en los monos capuchinos.

[44] Véase Damasio, 1999, p. 169.

una diferenciación que seguramente es paralela a la que propuso el etólogo Donald Griffin entre conciencia «perceptiva» y «reflexiva» [45]. Que los animales tienen conciencia nuclear o perceptiva es algo sobre lo que no parece que pueda caber duda. Según Damasio, la conciencia nuclear es la que aporta al organismo un sentido del yo en el aquí y ahora. Es obvio que los animales saben que hay cosas *que les pasan a ellos*; los animales no son simplemente blanco de sensaciones discretas, sino que perciben, para lo cual hay que procesar el propio *input* sensorial, que a su vez exige tener un sentido subyacente de uno (una representación espontánea de sí mismos que acompaña a todas sus demás representaciones que son producto de la experiencia y que quedan unidas entre sí como propias del sujeto). Así, las experiencias se relacionan con la propia experiencia del yo, de nuestra imagen corporal [46]. Este hecho, al que Kant se refirió como «unidad trascendental de la apercepción» [47], es lo que permite, en definitiva, tener una experiencia consciente unificada del mundo en derredor y evita que, como gráficamente ilustra Gabriel Horn, el gato persiga su propia cola [48]. Contemporáneamente, el neurólogo Antonio Damasio la describe del siguiente modo:

> Las imágenes sensoriales de lo que usted percibe externamente, y las imágenes relacionadas de lo que recuerda, ocupan la mayor parte de su mente, pero no toda. Junto a ellas hay también esa otra presencia que le distingue, como observador de las cosas pensadas, poseedor del pensamiento,

[45] Griffin, 1992, p. 67. En el primer sentido, la conciencia equivaldría a «estar alerta» *(being aware)*. En tal estado se tiene acceso directo a la información sobre el objeto o evento exterior y se puede usar para controlar deliberada y apropiadamente el comportamiento (véase Chalmers, 1996, pp. 220 y 246). La conciencia reflexiva *(being aware that one is having a given experience)*, sin embargo, supondría la conciencia de que uno está pensando o sintiendo de determinada manera, es decir, siendo consciente de los propios estados mentales que se dan en ese momento, y no de los objetos o eventos que los causan; *ibid.*, p. 10. La conciencia reflexiva es, en definitiva, la autoconciencia, siendo una de sus manifestaciones más notables nuestra capacidad para pensar sobre nosotros como individuos distintos de los demás; véase Chalmers, 1996, p. 27.

[46] Véanse Searle, 2000, p. 166.

[47] Véase Kant, 1986 (1781), p. 251-260; Searle, 2000, p. 42, y Pluhar, 1995, pp. 5-6. A la unidad trascendental de la apercepción se refieren Hart y Karmel como «autopercepción objetiva»; véase 1996, p. 327.

[48] Véanse Horn, 1988, p. 299; Searle, 2000, p. 42; Griffin, 1992, pp. 248-249, y Rollin, 1989, pp. 138-140.

> actor potencial a partir de lo pensado. Hay una presencia de usted en una relación particular con algún objeto. Si no hubiera tal presencia, ¿cómo le pertenecerían a usted sus pensamientos? [...] la presencia de usted es el sentimiento de lo que ocurre cuando su ser es alterado por los actos de aprehensión de algo. La presencia nunca desaparece, desde el momento del despertar hasta el momento en que comienza el sueño. La presencia ha de darse o no hay un usted [49].

La forma más compleja de conciencia es la conciencia *extensa*, que tiene a su vez distintos niveles y grados y que aporta al organismo un sentido más articulado del yo, una *identidad*, colocando a la persona en un punto en el tiempo histórico individual, con una rica conciencia del pasado vivido y del futuro anticipado. Pues bien, para Damasio, este tipo de conciencia se presenta, en niveles simples, en los niños a partir de los dieciocho meses y en algunos animales no humanos como los chimpancés, bonobos y ciertos perros; sólo en los seres humanos encuentra sus grados más altos [50].

Sin embargo, hoy todavía algunos psicólogos y filósofos de la psicología aventuran que el comportamiento animal bien pudiera ser inconsciente tal y como gráficamente lo describía Gómez Pereira al aludir al citarista que mueve sus dedos «sin darse cuenta». Peter Carruthers y Peter Harrison, por ejemplo, han equiparado la que ellos consideran inconsciencia animal con el fenómeno de la ceguera cortical [51]. Esta afección se produce en pacientes que tienen los ojos intactos, pero una lesión en el córtex visual (que se sitúa en la parte posterior de su cerebro) les ciega una parte de su campo de visión. El paciente, pese a todo, «adivina» en un porcentaje sorprendente de casos qué es lo que se le está proyectando en esa zona en la que «no ve». De acuerdo con Antonio Damasio, el fenómeno de la ceguera cortical indica que en los individuos que la padecen tiene lugar un proceso corrector de forma tal que las estructuras encargadas del movi-

[49] Damasio, 1999, p. 10.

[50] *Ibid.*, pp. 16-17, 173-175 y 195-201. Es más, si, como ha resaltado Rollin, los animales vivieran siempre atrapados en el presente caudal de sensaciones, paliar su dolor sería aún más urgente en la medida en que, a diferencia de nosotros, no tienen noción de un tiempo posterior en el que cesará el dolor pues todo su universo es doloroso; véase Rollin, 1989, p. 114.

[51] Véase Carruthers, 1992, pp. 171 y 188-189, y Harrison, 1991, pp. 30-31.

miento pueden orientar al brazo y dedo en la dirección apropiada, incluso si parte de la información que subyace a ese proceso no se encuentra disponible para la conciencia [52]: vemos sin saber que vemos.

La analogía de Carruthers ha sido criticada, entre otros, por Gabriel Horn y Evelyn Pluhar. El primero de ellos ha señalado que la evidencia existente, precisamente sobre las capacidades visuales de los vertebrados (que incluyen a los macacos, ratas, gallinas y palomas), no sustenta la idea de que las capacidades visuales de estos animales se parecen a las de los pacientes con visión inconsciente. No hay razón, por tanto, para inferir que estos animales no son conscientes de los estímulos a los que responden [53]. Pluhar, por su parte, desacredita el ejemplo porque esos «ciegos» corticales alguna vez vieron y, en ese caso, su capacidad para identificar estímulos visuales proviene de sus pasadas experiencias conscientes de «ver» [54].

Pero más allá de estas objeciones puntuales, el obstáculo más importante que encuentra la tesis de la inconsciencia animal es explicar cómo aprenden los animales. Resulta extraño mantener que lo hacen a partir de experiencias inconscientes, pues incluso si admitiéramos que todas sus conductas son meras respuestas a estímulos, al menos hay que atribuirles la capacidad de actuar bajo el principio «haz lo que la última vez te reportó satisfacción», pues es innegable que el animal aprende. Basta con recordar que hay perros que buscan droga o supervivientes entre los escombros y que guían a los ciegos y que los ratones aprenden a evitar la tentación del queso depositado en el cepo, o que ciertos pájaros mejoran el patrón de construcción de los nidos en función de la forma y posición de las ramas, o que los chimpancés fabrican «cañas para pescar termitas» (ramitas finas, a las que previamente han limpiado de brotes y otras ramas, que introducen en el termitero para sacar las termitas que quedaron adheridas y comérselas) [55] o puentes con su cuerpo, como vimos anteriormente.

[52] Véase Damasio, 1999, pp. 268 y 298. El estudio clásico sobre la «mirada ciega» es el de Lawrence Weiskrantz (*Blindsight. A Case Study and Implications*, Oxford University Press, 1986).
[53] Véase Horn, 1988, p. 297.
[54] Véase 1995, p. 40.
[55] Griffin, 1992, pp. 78 y 101; Francione, 2000, p. 139; Pluhar, 1995, pp. 5-6; Clark, 1985, pp. 46-47, y Sorabji, 1993, pp. 43-44.

Por tanto, no es difícil admitir que, si tomamos el estado mental básico (la representación), las gacelas representan al león escondido entre la maleza. El psicólogo suizo Jean Piaget ideó el experimento clásico que atestigua esa capacidad en el laboratorio. Se trata simplemente de ocultar un objeto mientras que el sujeto que se examina observa toda la operación. Si a continuación éste lo busca en su escondite, cabe predicar del sujeto que *sabe* que el objeto sigue existiendo aunque no sea visible. Los primates, sin duda alguna, pasan este test [56]. Ahora bien, ¿nos permite ello decir que no sólo *saben* que el objeto está bajo la tela sino que *creen* tal cosa? ¿Nos cabe afirmar que la gacela *desea* que el león se haya alejado, o que, al ver llegar a su amo, el perro *desea* salir a dar un paseo?

No basta con comprobar que un perro mueve la cola con la correa en la boca para afirmar que nos expresa su deseo de salir a dar una vuelta por el parque. Por esa misma regla de tres la planta nos estaría diciendo que *quiere* agua cuando se le caen las hojas [57]. El deseo presupone la creencia, y, de acuerdo con una vieja tradición filosófica que se remonta hasta el estoicismo, la creencia es, en los términos dados por Bertrand Russell, una *actitud proposicional* [58]. «Creer algo» es un estado mental que supone el compromiso con una proposición. Creer que hay un león detrás de los arbustos implica afirmar la verdad de la proposición «hay un león detrás de los arbustos» [59]. En tanto en cuanto los animales carecen de lenguaje no pueden mantener una actitud de aseveración o negación de una proposición y por tanto

[56] Véanse Gómez, 1998, p. 331, y Vauclair, 1994, p. 313.

[57] Leahy, 1991, p. 118.

[58] Para los estoicos la creencia supone «asentimiento» al contenido de una apariencia; véase Sorabji, 1993, pp. 28 y 42-43.

[59] Véase Davidson, 1984, p. 156; 1985, p. 473. Los estados mentales que, como el deseo, la creencia, el olvido, etc., son actitudes proposicionales tienen una «lógica» particular, distinta de los términos que se refieren a entidades físicas. Hamlet intentó matar al hombre que se encontraba tras el tapiz, pero de ello no se sigue que intentara matar a Polonio. Sin embargo, del hecho de que el hombre tras el tapiz fuera Polonio sí se sigue que el hombre tras el tapiz era el padre de Ofelia. Se afirma por ello que los términos referidos a estados mentales son «referencialmente opacos» (sustituyendo «hombre tras el tapiz» por «Polonio» no se preserva la verdad de la primera proposición, «Hamlet intentó matar al hombre tras el tapiz») y no así los referidos al mundo de los hechos físicos, que son «referencialmente transparentes» (en este caso la verdad sí se preserva pese a la sustitución). Véanse Dennett, 1988, pp. 183-185, e *infra* nota 67.

no tienen creencias ni por ende deseos [60]. Así lo postuló ya en 1554 Gómez Pereira:

> ¿qué diferencia hay entre afirmar que el cordero conoce al lobo —cuando éste está presente— y decir que el cordero tiene en su mente: «éste que está ante mí es un lobo»? Y es que cuando nosotros somos conscientes de que, al conocer con los sentidos a los amigos que están presentes, formamos proposiciones en nuestra mente que atestiguan que, efectivamente, son amigos los que están a nuestro lado, no tenemos otra forma de conocer con los sentidos más que formando en nuestra mente las referidas proposiciones. Por consiguiente, los que confiesan que los brutos conocen la presencia o ausencia del amigo o enemigo, están obligados a reconocer que éstos forman proposiciones en su mente. Y de no ser así, tendrán que explicar qué cosa es conocer al amigo que está presente —no hallando otro motivo que la formación de las proposiciones mentales, ya citadas [61].

También Rousseau se expresó en la misma sintonía:

> las ideas generales sólo pueden introducirse en el espíritu con la ayuda de las palabras, y el entendimiento sólo las capta mediante proposiciones. Es ésta una de las razones por las que los animales no podrían formarse ideas semejantes, ni conseguir jamás la perfectibilidad que de ella depende. Cuando un mono pasa sin duda de una nuez a otra, ¿piensa alguien que tiene la idea general de esa clase de fruto, y que compara su arquetipo con esos dos individuos? Indudablemente no... [62].

[60] Así, Frey, 1980, p. 73. Obvio es decir que, además, si los animales son incapaces de tener creencias, entonces les está vedada la formación de expectativas y de un sentido del futuro que les permita preferir seguir existiendo y que por ello pueda fundamentar su «derecho a la vida». Tampoco, finalmente, podríamos atribuirles intenciones y/o la utilización de ciertos medios para el logro de sus fines, es decir, racionalidad instrumental; en esta dirección, véanse Carruthers, 1992, pp. 133-137, y Leahy, 1991, pp. 147-166.

[61] Gómez Pereira, 2000, p. 5.

[62] Rousseau, 1989 (1754), p. 229. También Schopenhauer, pese a su sensibilidad para con el bienestar animal, colocaba en el tipo de representación del mundo que despliegan los seres humanos la frontera relevante. Nosotros representamos el mundo de una manera mucho más sofisticada. Nuestras representaciones, al decir de Schopenhauer, son universales, abstractas, no intuitivas; son, en definitiva, *conceptuales*, y ello es lo que caracterizaría esencialmente a la razón humana como algo superior a la de los animales no humanos; véase Schopenhauer, 1993 (1840), pp. 175-176.

Reparemos, sin embargo, en los experimentos de Herrnstein, que parecen demostrar que no sólo los seres humanos poseen la capacidad para el aprendizaje y manejo de conceptos. A un grupo de palomas se les proyectaban distintas fotografías donde aparecían animales, edificios, árboles, gente, flores y escenas callejeras. Algunas de esas diapositivas se vinculaban con la obtención de comida, otras no. En un porcentaje muy alto de casos las palomas lograban discernir qué fotografías debían señalar para obtener la recompensa. Seguidamente se modificaban las reglas del juego. Las escenas que se les mostraban eran aún más variadas, y sólo aquellas en las que aparecían figuras humanas o partes de figuras humanas tenían premio. De nuevo las palomas eran capaces de discriminar entre unas y otras en un porcentaje tal que no permite concluir que se trata de un resultado azaroso [63].

De acuerdo, las palomas aciertan en un número sorprendente de casos, pero: ¿pueden llegar a saber que se equivocan y corregir su anterior creencia? Al decir de Davidson la creencia presupone la «sorpresa», darse cuenta de que nuestra creencia era equivocada y, por tanto, la capacidad para contrastar entre lo que uno creyó y lo que ahora ha llegado a creer. Tal capacidad se traduce en una creencia sobre la creencia, es decir, en la destreza en el manejo del propio concepto de creencia [64], destreza de la que, de nuevo, los animales carecen por no poseer lenguaje [65]. En el marco de esa señera tradición filosófica a la que antes he hecho referencia (que concibe los estados mentales como actitudes proposicionales), y que hoy encarna vigorosamente el filósofo del lenguaje Donald Davidson, se afirma, por tanto, que no hay pensamiento sin lenguaje. La razón es, como hemos visto, que para atribuir una creencia tenemos que suponer que el sujeto afirma la verdad de una proposición cuyo contenido es la creen-

[63] Los resultados de los experimentos de Herrnstein fueron publicados originalmente en 1964. Al respecto, véase R. J. Herrnstein, D. H. Loveland y C. Cable, «Natural Concepts in Pigeons», *Journal of Experimental Psychology, Animal Behavior Processes* nº 2, 1976, pp. 285-302; Griffin, 1992, pp. 128-130, y Rollin, 1989, pp. 261-262.

[64] Véase Davidson, 1985, pp. 478-479.

[65] Véanse Davidson, 1985, p. 474 n. 1; Frey, 1980, pp. 87-90 y 118-119, y Premack, 1988, pp. 172-173. Bien es cierto que aunque Davidson atribuye la capacidad lingüística en exclusiva al género humano, insiste en que sobre la cuestión moral acerca de cómo tratar a los animales no encuentra que esa incapacidad justifique el maltrato, sino al contrario.

cia. El concepto de verdad es, a su vez, tributario de la interpretación del lenguaje empleado, por lo que, finalmente, para atribuir una creencia a alguien, éste y nosotros hemos de compartir un lenguaje común[66].

Estas tesis de Donald Davidson han sido objeto de críticas aceradas. David DeGrazia, por ejemplo, ha argüido que el hecho de que los estados mentales de los animales no sean proposiciones no quiere decir que carezcan de contenido, siempre y cuando se trate de un estado mental intencional, es decir, de un estado *acerca de algo*[67]. Apoyándose en John Searle, DeGrazia contiende que poseer un estado intencional como el deseo requiere la capacidad de discriminar las condiciones que satisfacen el estado de las que lo frustran. Y muchos animales son capaces de tal cosa, pues sin esa capacidad no exhibirían los signos de insatisfacción frente a las frustraciones prolongadas de sus deseos. Ello hace que se cumpla el elemento de «sorpresa» que exige Davidson en la medida en que los animales perciben que lo pretendido no se ha logrado, tal y como evidencian con sus muestras de contrariedad o perplejidad[68]. De esa forma distinguirían entre creencias verdaderas y falsas, entre deseos satisfechos o frustrados, sin necesidad de poseer el concepto de creencia, de la misma manera que distinguen el verde del rojo sin tener los conceptos de «visión», «verde», «rojo» o «color». En definitiva, concluye DeGrazia: ¿por qué el estado mental de un marciano tendría que poder ser expresable con nuestro bagaje conceptual para tener contenido?[69].

[66] Davidson, 1984, pp. 162-163.

[67] La propiedad de la «referencialidad» *(aboutness)* es la que tienen aquellos objetos, estados y eventos del mundo que versan sobre otros objetos, estados y eventos. Es, paradigmáticamente, lo que ocurre con la intencionalidad de los estados mentales; véase Dennett, 1988, p. 183, y 1987. Sobre las peculiaridades lógicas de los mismos, véase *supra* nota 59.

[68] Para atestiguarlo considérese el experimento con un gorila que narra Juan Carlos Gómez. El experimentador muestra al gorila un pastel en su mano. Aquél la cierra, la esconde bajo una tela y abandona allí el pastel. Al gorila se le vuelve a mostrar el puño cerrado y al abrir la mano y descubrir que no está el pastel se muestra perplejo por segundos. Inmediatamente busca bajo la tela. Cabe concluir por tanto que el gorila ha revisado su representación de la realidad y sus creencias. Según Gómez, no se ha podido comprobar lo mismo con los gatos o monos; véase Gómez, 1998, pp. 331-333.

[69] DeGrazia, 1996, pp. 138-139 y 145. En la misma línea véanse Singer 1990, p. 302, y Rollin, 1989, pp. 136-138.

Los argumentos de DeGrazia encuentran refrendo en las investigaciones que durante los últimos años lleva a cabo el neurólogo Antonio Damasio. Si nos referimos a la conciencia nuclear («saber que algo nos ocurre»), ésta es pictórica, no proposicional, con lo cual no se precisa la posesión de lenguaje [70]: «poseer una mente —señala Damasio— significa que un organismo forma representaciones neuronales que pueden convertirse en imágenes, ser manipuladas en un proceso denominado pensamiento, y eventualmente influir en el comportamiento al ayudar a predecir el futuro, planificar en consecuencia y elegir la siguiente acción» [71]. Es indudable que la conciencia, producida cuando se recrea mentalmente una historia o mapa de acontecimientos lógicamente relacionados, es, en el caso de los seres humanos, traducida inmediatamente y sin remedio a términos lingüísticos, pero el surgimiento de la conciencia no depende de la capacidad lingüística, pues lo que, precisamente, emerge primero para a continuación ser traducido es esa percepción imaginada de ser a uno a quien le pasa algo [72]. La conciencia nuclear, afirma Damasio, acontece cuando «los instrumentos de representación del cerebro generan una referencia en imágenes, no verbal, de cómo el propio estado del organismo se ve afectado por el procesamiento de un objeto por parte del organismo, y cuando este proceso aumenta la imagen del efecto causal del objeto resaltándolo así en un contexto espacio-temporal» [73]. Ello hace, dice Damasio, que compartamos «nuestro concepto del mundo basado en imágenes con otros seres humanos, e incluso con algunos animales...» [74]. Si no fuera así, esto es, de ser cierta la tesis davidsoniana, tendríamos que colegir igualmente que los bebés humanos que aún no han adquirido la capacidad lingüística no tienen creencia alguna, y que el bebé nada desea de su madre o padre porque aún no posee el concepto de «madre» o

[70] Damasio, 2001, pp. 98 y 107. Tal y como constata Damasio, la idea del pensamiento en imágenes es una de las señas de identidad de la revolución cognitiva que siguió al dominio del conductismo; véase Damasio, 2001, p. 251 n. 13.

[71] *Ibid.*, p. 92.

[72] *Id.*, pp. 184-188.

[73] Damasio, 1999, p. 169.

[74] Damasio, 2001, p. 99. En la misma sintonía se expresa John Searle: «Los animales y los niños prelingüísticos pueden tener formas primitivas de intencionalidad. Pueden tener creencias, deseos, percepciones e intenciones»; véase Searle, 2001, p. 136.

«padre» [75]. Y es que, como irónicamente ha indicado Routley: «La ignorancia aplastante de muchos filósofos sobre los animales no impide atribuirles la creencia de que los animales realmente no tienen creencias» [76].

Podría ser, sin embargo, que para ser consciente (entendiendo ahora por conciencia la conciencia «extensa»), el lenguaje sí desempeñase un papel esencial [77]. El lenguaje en ese caso, como ha indicado Searle, nos permite transitar de las creencias primitivas o simples a las proposiciones sobre el futuro o las relaciones de causalidad; a una intencionalidad más rica, en definitiva [78]. En ese caso el argumento de Davidson adquiere toda su fuerza, pues entre nosotros y los animales no humanos no hay empleo de lenguaje, ni entre los propios animales no humanos. Para muchos, empero, nada nos obliga a asumir tal cosa, sino todo lo contrario [79].

Washoe, Chantek, Koko, Kanzi, Alex: *¿se comunican los animales?*

Poco tiempo después de la publicación de la obra de Edward Lee Thorndike, Wolfgang Köhler, nacido en Estonia de padres alemanes y uno de los fundadores de la Gestalt (la escuela psicológica que surgió como reacción al conductismo), comenzaba a desarrollar en Tenerife los primeros experimentos para la medición de la inteligencia en los simios [80]. Tal y como relata el etólogo español Juan Carlos Gó-

[75] DeGrazia, 1996, pp. 149 y 156, y en la misma dirección Matthews, 1978, p. 452, y Dennett, 1969, pp. 67-68. Una crítica que también discurre bajo esos parámetros es la que formula James Rachels a Michael Tooley sobre su concepto de derecho a la vida. Según Tooley para tener tal derecho «un organismo ha de poseer el concepto de un yo como un sujeto continuo de experiencias y otros estados mentales». Rachels aduce que su padre, que no tiene tal concepto, no tendría entonces derecho a la vida; véase 1983, p. 277. De la misma manera, Juan Carlos Gómez contiende que uno es persona, en el sentido relevante, independientemente de que uno pueda tener la capacidad de describirse como tal (capacidad que está ausente en los grandes simios); véase 1998*b*, p. 61.

[76] Véase Routley, 1981, p. 389.

[77] Damasio, 2001, p. 188, y Damasio, 1999, p. 108. En la misma línea, véase Frey, 1980, pp. 108-109.

[78] Searle, 2001, p. 137.

[79] Véase, por todos, Routley, 1981, pp. 397, 402 y 406.

[80] Sus resultados fueron publicados en 1917 (la traducción española, *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés, con un apéndice sobre la Psicología del Chimpancé*, Debate, Madrid, vio la luz en 1989 gracias al esfuerzo de Juan Carlos Gómez).

mez, Köhler estaba interesado en comprobar qué grado de destreza práctica tenían para resolver un problema como el de alcanzar un objeto deseado que pende del techo, habiendo en esa habitación una caja en la que el chimpancé puede subirse para alcanzar la altura a la que cuelga la recompensa. El chimpancé, en cambio, coge de la mano al experimentador, le coloca justo en la vertical del objeto y se encarama a él para alcanzarlo. ¿Cómo hemos de interpretar su comportamiento? ¿Le utiliza como un *objeto* al que subirse o como un *sujeto* al que solicitar ayuda para que le alcance el objeto? [81] Juan Carlos Gómez se formuló esta pregunta muchos años después de los experimentos de Köhler. Tomando como sujeto de estudio a la gorila *Muni* del zoo de Madrid, la conclusión de Gómez es que bien podría resultar que los gorilas son capaces de pedirnos ayuda, de comunicarse con nosotros [82].

Decía José Ortega y Gasset que hay en el ladrido del perro doméstico una señal de su incipiente razón y «humanización», como en general se da en todos los animales de compañía. El ladrido del perro, frente al aullido del lobo, no es sólo expresión sino *significación*: «el ladrar es ya un elemental decir —añadía—. Cuando el extraño pasa a la vera de la alquería, el perro ladra, no porque le duela nada, sino porque *quiere decir* a su amo que un desconocido anda cerca» [83]. ¿Qué tiene que ocurrir para que esa comunicación se dé?

Haciendo uso de la terminología empleada por el filósofo del lenguaje Paul Grice, hemos de distinguir, en primer lugar, entre símbolos y signos. Las reacciones de muchos objetos inanimados y fenómenos de la naturaleza son símbolos que muestran alguna ocurrencia. A éstos les asociamos un significado «natural». Decimos así que el tono de las hojas o el de las nubes significan (naturalmente) que la planta necesita agua o que va a llover. El significado lingüístico (no natural) es el que asociamos a los *signos*, y éstos, a su vez, a la convención en

[81] Gómez, 1994*b*, pp. 333-334.

[82] Véase 1994*b*, pp. 344-345. Tal y como ha señalado Griffin, por influencia del conductismo el comportamiento comunicativo de los animales no ha sido tenido suficientemente en cuenta como una fuente de evidencia de sus estados mentales en la medida en que se entendía que toda comunicación animal era el resultado de procesos internos incontrolados y/o incognoscibles; véanse Griffin, 1992, p. 155, y Gómez, 1994, pp. 61-64.

[83] Véase Ortega, 1962, p. 66 (cursivas mías).

que consiste el lenguaje. Pero sólo hay comunicación cuando se despliega la actividad de *poner en común la intención de que se crea o haga algo*. Juan Carlos Gómez afirma en el mismo sentido que: «La esencia de los comportamientos comunicativos es que las acciones del actor se adaptan al receptor como un sujeto, es decir, que toman en cuenta y explotan las propiedades subjetivas de otros organismos y no meramente las propiedades físicas ("objetivas") que comparten con los objetos» [84]. Para ello, el instrumento más efectivo es la destreza en el conocimiento y uso del significado convencional de una emisión (de ciertos ruidos o de inscripciones gráficas), pero ello no es siempre posible. Entonces, de acuerdo con Paul Grice, lo que el «hablante» persigue es que sea el reconocimiento por parte de la audiencia de su intención de producir un cierto efecto en ella lo que racionalmente produzca el efecto buscado [85]. Es importante esta última acotación, pues no se trata meramente de que alguien mediante una acción modifique el comportamiento de otro, sino de que se dé una «influencia informativa» mediante la significación intencional [86]. Como advierte Gómez, de otro modo nos vemos obligados a decir que hay un supuesto de comunicación cuando un animal muerde la pata de otro animal afectando con ello su conducta ulterior [87] o que yo comunico a alguien que no me encuentro en mi despacho simplemente permaneciendo dentro en silencio sin contestar cuando alguien golpea con sus nudillos en la puerta. No, para comunicar no sólo tengo que «hacer creer que no estoy en el despacho», sino «querer que otro crea que yo quiero que crea que no estoy en mi despacho», para lo cual puedo recurrir sencillamente a colocar un post-it en la puerta en el que (me-

[84] Véase 1991, p. 200. Según Gómez, la capacidad de percibir a los demás como agentes perceptores, de tener en cuenta las mentes ajenas, se da en los gorilas y en los bebés humanos a partir del año de vida; *ibid.*, p. 202.

[85] Grice, 1969, pp. 150-153. Este requisito (que la nota distintiva de la comunicación es que la causa del pensar o del actuar del oyente sea su reconocimiento de la pretensión del hablante de que haga o piense algo) es denominado por Manuel García Carpintero «condición típicamente griceana» (1996, pp. 506-507 y 511-512) y por Juan Carlos Gómez el «bucle griceano» (1994, p. 66). Sobre el mismo, véase igualmente Blackburn (1984, p. 112).

[86] Grice, 1957, pp. 377-379, y 1969, p. 150; Gómez, 1994, pp. 62-63, y Budiansky, 1998, p. 146.

[87] Véase Gómez, 1994, p. 62.

diante una significación convencional) hago saber a cualquiera que me he ausentado [88].

Los monos tota viven en grupos en zonas de la sabana africana donde quedan muy expuestos a la observación de potenciales depredadores. Al atisbarlos emiten tres tipos de señal de alarma dependiendo de si se trata de un leopardo u otro gran carnívoro, de un águila o de una serpiente pitón. La respuesta varía en cada caso: ante la primera señal los monos se suben a las copas de los árboles, ante la segunda se esconden entre la vegetación y ante la tercera se ponen de pie y miran al suelo que les rodea. Huelga insistir en la importancia de que la alarma esté bien dada y sea bien recibida: si ante la presencia del águila los monos interpretan, por el tipo de señal, que han de subirse a las copas de los árboles porque han entendido que se aproxima un leopardo, serán presa fácil del águila. Si permanecen de pie mirando al suelo porque creyeron haber escuchado la señal de peligro por la presencia de una serpiente, el leopardo habrá visto su tarea depredadora muy facilitada [89].

El sistema de llamadas de alerta de los monos tota comparte tres rasgos cruciales con el lenguaje de los seres humanos: la individuación del referente, la arbitrariedad del signo (el chillido que emiten los monos no es una imitación del ruido que produce la serpiente, el águila o el leopardo) y el carácter abstracto de la referencia, pues la llamada se profiere para grupos de animales de características similares (así lo demuestra el hecho de que los monos tota que viven cerca de zonas urbanas donde no hay leopardos utilicen el signo que corresponde a éstos cuando atisban perros) y la respuesta se produce simplemente por escucharse la alerta, sin que sea necesaria la visualización de la amenaza [90]. Bajo estos parámetros podríamos entender que los animales se comunican entre sí y que nosotros, a base de re-

[88] El ejemplo es de Daniel Dennett; véase 1988, pp. 187-188.

[89] Hauser, 2000, pp. 186-187, y Griffin, 1992, p. 156. En un ámbito más próximo a la realidad española, se dice del toro de lidia que dispone de un «rico léxico gramatical» para emitir distintos mensajes. El toro no sólo brama, sino que *pitea*, *aturnea*, *reburdea*, *ronconea* y *bufa*; véase García Sacristán, 2002, p. 36.

[90] Hauser, 2000, pp. 189-190. Con todo, el propio Hauser destaca que lo que sí diferencia estas emisiones, como los balbuceos o lloros de los bebés, de la comunicación humana es que para determinar el significado de las proferencias humanas no siempre basta conocer las propiedades acústicas o gráficas de las palabras.

petir, regañar, advertir, premiar y castigar, podemos acabar formando una cierta convención con ellos[91].

En 1966 el matrimonio formado por Beatrice Gardner, una etóloga cuyo mentor fue Nikolaas Tinbergen, y Allen Gardner, un psicólogo del aprendizaje, se propuso enseñar a «hablar» a una chimpancé de nombre *Washoe*. Se trataba de un anhelo que otros muchos habían albergado desde principios del siglo XX. El fracaso persistente se había producido, pensaron los Gardner, porque aquellos que lo intentaron pasaron por alto la imposibilidad de la comunicación «oral» por las deficiencias morfológicas para el habla propias de los primates. Debía ser posible, sin embargo, enseñar a comunicarse a los chimpancés mediante gestos como los que emplean los sordomudos. Después de tres años de aprendizaje, Beatrice y Allen Gardner dieron a conocer al mundo, a través de la revista *Science*, que *Washoe* era capaz utilizar 85 signos; que en el décimo mes de instrucción podía combinarlos de forma parecida a como lo hacen los niños; que inventaba signos nuevos; que conversaba con los seres humanos y que les interpelaba sobre el porqué de algunas cosas[92]. De la chimpancé *Washoe* se ocupó posteriormente el psicólogo Roger Fouts. Él, y su equipo de la Universidad de Oklahoma, creían que *Washoe* podría transmitir a otros chimpancés el conocimiento que había adquirido. Así ocurrió con *Loulis*, a quien *Washoe* enseñó a hablar sin intermediación humana alguna (los investigadores evitaron siempre comunicarse con *Washoe* en presencia de *Loulis*). Once años después de haberse separado de *Washoe*, Beatrice Gardner la visitó. Se cuenta que nada más verla *Washoe* se dirigió a ella y le dijo: «Venga, señora B».

[91] Para Annette Baier, si uno mira detenidamente la definición humeana de convención («las acciones de cada uno de nosotros encuentran su referencia en las de los demás, y son realizadas bajo la suposición de que la otra parte ha de hacer algo»), los animales superiores podrían tener convenciones con nosotros. «En la medida en que la expresión del interés mutuo y las intenciones interdependientes puedan ser naturales, sin duda las condiciones de Hume son cumplidas siempre que los humanos y los animales pueda decirse que cooperan para la ventaja mutua»; véase Baier, 1983, p. 72. La idea kantiana del mal carácter desplegado por quien maltrata a un animal puede explicarse en términos humeanos: el hombre ha roto la confianza del animal, su «pacto» con él; *ibid.*, p. 72, y las referencias a Desmond Morris en los capítulos primero y séptimo.

[92] Véanse «Teaching Sign Language to a Chimpanzee», *Science*, nº 165, pp. 664-672, y Parker, 1994*b*, p. 34.

Desde que se dio a conocer el éxito del proyecto *Washoe*, proliferaron iniciativas similares con otros grandes simios y especies de animales. Utilizando un método de aprendizaje un tanto distinto del empleado con *Washoe*, el primatólogo David Premack constató en 1971 cómo la chimpancé *Sarah* era capaz de manejar y manipular conceptos abstractos tales como «igual/diferente»; «nombre de...» y «color...»[93]. En 1972 Francine Patterson inició un estudio similar con un gorila *(Koko)*, y a finales de los setenta comenzó, liderado por la antropóloga Lynn White Miles, el conocido como «Proyecto *Chantek*», el intento de enseñar a hablar a un orangután[94].

No menos sorprendentes son los resultados obtenidos por Irene Pepperberg divulgados en 1987[95]. Pepperberg logró entrenar a un loro africano para que imitara distintos términos en inglés y los usara apropiadamente. Tras 26 meses de instrucción el loro *Alex* adquirió un vocabulario de nueve nombres, tres adjetivos de color, dos frases que referían a formas simples y a usar «no» en situaciones en las que estaba estresado y se resistía a hacer lo que pretendían sus entrenadores, o cuando rechazaba lo que se le ofrecía. Cuando a *Alex* se le preguntaba de qué color o de qué forma era un objeto familiar, respondía correctamente en más del 80 por ciento de los casos, lo cual excede la casualidad en la medida en que tenía que elegir uno de entre cinco colores o una de entre cuatro formas. Preguntado por el número de objetos (de dos a seis) que le eran mostrados, acertaba en el 95 por ciento de los casos. La posibilidad de que *Alex* respondiera correctamente porque había aprendido a tomar como estímulos ciertos gestos de su entrenadora (como ocurrió en el caso del caballo *Hans*)[96] y no por destreza semántica alguna sobre los términos fue descartada toda vez que era capaz de mantener su nivel de éxito aun cuando Pepperberg no estuviera presente en la realización de las pruebas[97].

[93] Véase Parker, 1994*b*, p. 35.
[94] Véanse Miles, 1994, p. 511, y Parker, 1994*b*, p. 36.
[95] Recogido en *«Language» and intelligence in monkeys and apes. Comparative developmental studies*, editado por Sue Taylor Parker y Kathleen Rita Gibson, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
[96] Véase *infra*.
[97] Griffin, 1992, pp. 171-174.

Al glosar el diseño del «Proyecto *Chantek*», Lynn White Miles indica que la pretensión fundamental, frente a los estudios anteriores, no era tanto lograr la adquisición de un vocabulario muy amplio cuanto demostrar que ese vocabulario (si bien más discreto) se usaba espontáneamente y con genuina intención de comunicar [98]. En la decisión de que fuera ésa la meta y no otra había pesado sin duda el estudio que sobre el chimpancé *Nim Chimpsky* desarrolló el psicólogo cognitivista Herbert Terrace a mediados de la década de los setenta del siglo pasado. En él ponía en solfa la metodología de los equipos liderados por los Gardner, Premack y Rumbaugh, y al tiempo atemperaba las conclusiones de aquéllos sobre las capacidades lingüísticas de los simios que habían utilizado como sujetos del experimento [99]. En su opinión, la adquisición (muy modesta) del lenguaje de los sordos evidenciaba, por un lado, la incapacidad de los chimpancés para la sintaxis y, por otro, que dicho aprendizaje podía ser perfectamente explicado recurriendo a los mecanismos conductistas clásicos [100].

A lo que en definitiva apuntaba Terrace es a la tesis, sostenida destacadamente por el lingüista estadounidense Noam Chomsky (el nombre, *Nim Chimpsky*, dado por Terrace al chimpancé que utilizó no es por ello casual), de que no hay, estrictamente hablando, lenguaje animal, sino que el lenguaje es propio de la especie humana. El lenguaje, en la tradición chomskyana, no es el producto de la evolución de un sistema de comunicación primitivo como el que hemos visto que exhiben muchos animales [101]. Frente a la *mera* comunicación, el lenguaje tiene estructura, sintaxis, lo cual permite que mediante la combinación de un número relativamente escaso de símbolos individuales se generen infinitas proposiciones nunca antes empleadas pero

[98] Miles, 1994, pp. 514 y 518. Tras el primer mes, *Chantek* manejaba sus primeros signos, y siete años después en torno a ciento cuarenta, con una tasa de comunicación espontánea que alcanzó el 88 por ciento de los signos empleados. La combinación espontánea de signos comenzó a los dos meses de iniciado el aprendizaje, y a los ocho años inventó sus primeros signos; *ibid.*, pp. 514-515, 518-519 y 535.

[99] El mismo escepticismo es mostrado por Budiansky; véase 1998, pp. 156-157.

[100] Véase Parker, 1994*b*, pp. 35-36.

[101] Chomsky, 1980, pp. 433-435. Tal vez el caso más llamativo de comunicación entre animales sea la danza de las abejas descrita por Karl von Frisch; véase Griffin, 1992, pp. 178-194.

igualmente comprensibles [102]. Hablar de la existencia de un lenguaje animal incipiente a partir de los resultados logrados en los proyectos *Washoe*, *Chantek*, etc., sería tanto como proclamar la presencia de una larvada capacidad humana para volar porque los seres humanos permanecemos unas milésimas de segundo en el aire al dar un salto. El lenguaje es un asunto humano como el vuelo lo es ornitológico [103]. De una opinión parecida participaba, por cierto, el gran etólogo Konrad Lorenz [104].

Los trabajos de Terrace tuvieron respuesta por parte de Patricia Marks Greenfield y de E. Sue Savage-Rumbaugh, quienes tomaron como sujeto del aprendizaje al bonobo *Kanzi*. Tras su estudio, Greenfield y Savage-Rumbaugh llegaron a la conclusión de que *Kanzi* era capaz, incluso, de inventar ciertas reglas «protogramaticales» [105].

Si algunos animales son capaces de desarrollar un lenguaje rudimentario, y en todo caso muchos de ellos se comunican, ello presupone que los animales no sólo cuentan con la capacidad de representar, o de tener creencias, sino también de representar la representación ajena de algo, esto es, de tener creencias sobre estados mentales de otros [106]. A esta capacidad se la denomina, en la literatura psicológica,

[102] Véanse Chomsky, 1980, p. 431, y Greenfield y Savage-Rumbaugh, 1994, p. 541.

[103] Chomsky, 1980, pp. 430, 433, 435-437 y 439.

[104] Véase 1999 (1943), p. 105.

[105] Con ello la tesis de la discontinuidad sostenida por Chomsky y Terrace quedaba muy debilitada; véase Greenfield y Savage-Rumbaugh, 1994, pp. 543-544 y 560-564. En todo caso, el lenguaje enseñado a los grandes primates, o en general los sistemas de comunicación entre animales, sigue careciendo de ciertos elementos básicos de la semántica del lenguaje humano: la modalidad, la actitud proposicional, la presuposición, la cuantificación; véase Chomsky, 1980, p. 435.

[106] Con todo, para Juan Carlos Gómez, a partir de su experimentación con gorilas y niños, mediante el mero cruce de miradas cabe que se dé el bucle griceano característico de la comunicación sin que haya metarrepresentaciones; véase 1994, pp. 73-74. Frente al criterio de Daniel Dennett, puede haber intersubjetividad (es decir, reconocimiento de otro como un sujeto y no como un objeto) sin que sea necesaria la metarrepresentación, es decir, que el sujeto represente el estado mental ajeno. Basta con que se reconozcan ciertas propiedades que los estados mentales ajenos (como mirar con atención) exhiben para poder decir que los sujetos tienen intenciones y atribuyen intencionalidad. Ello les haría candidatos, además, a la condición de «persona», sin que tengan ellos mismos que disponer de una teoría de la mente como exige Dennett; véase Gómez, 1998*b*, pp. 54-60.

«disponer de una teoría de la mente» [107] y para filósofos de la mente como Daniel Dennett es el santo y seña de la condición de «persona» [108].

La noción «teoría de la mente» es debida a los primatólogos Premack y Woodruff, que la formularon por primera vez en un artículo publicado en 1978 [109]. En esencia, la tesis consiste en la afirmación de que nuestro modo cotidiano o vulgar de entender la mente ha de concebirse como «teorético». Y ello porque estados mentales tales como la creencia, el deseo, la esperanza, etc., están íntimamente conectados, de modo que para captar cualquiera de ellos uno ha de dominar la red conceptual que los vincula a todos entre sí para de esa forma poder establecer las inferencias adecuadas, al igual que ocurre con las nociones científicas cuyo sentido sólo resulta posible por referencia a una teoría científica [110]. A lo que se apunta en definitiva es a que, así como nuestra capacidad para desenvolvernos en el mundo físico depende de un cuerpo global de conocimientos sobre la forma en que los objetos físicos tienden a comportarse, nuestra capacidad para desenvolvernos en el mundo social depende de que dispongamos de un cuerpo, también global, de conocimientos sobre cómo la gente tiende a comportarse [111].

[107] DeGrazia, 1996, pp. 87 y 183-184, y Gómez, 1994, pp. 66-68. También lo entienden así, aunque subrayando mucho las limitaciones (en particular la imposibilidad de que haya un intercambio de justificaciones) de ese modo de comunicación entre seres humanos y animales, Leslie Pickering Francis y Richard Norman; véase 1978, pp. 519-520. De esa forma adoptaríamos la aproximación que se conoce como «postura intencional»: tratar al ente cuyo comportamiento quieres predecir como si fuera un agente racional; véase Dennett, 1987, pp. 14-17. Para ejemplos de usos manipulativos en la comunicación, bajo el patrón de Grice, véase DeGrazia, 1996, p. 197. Cheney y Seyfarth, sin embargo, no consideran que sea posible hablar de comunicación animal porque no hay evidencia de que haya estados mentales en los animales; véase 1991, p. 176.

[108] Véanse Dennett, 1995, pp. 703-705.

[109] «Does the chimpanzee have a theory of mind?», *The Behavioral and Brain Sciences*, vol. 1, pp. 515-526. Véanse Carruthers y Smith, 1998, p. 1, y de Waal, 1996, p. 232 n. 41. Posteriormente la idea de Premack y Woodruff fue refinada por los filósofos Gilbert Harman y Daniel Dennett; véanse Carruthers y Smith, 1998, p. 2, y Budiansky, 1998, p. 184.

[110] Carruthers, 1998, pp. 22, 24 y 26, y Stone y Davies, 1998, pp. 120-121.

[111] Véase Stone y Davies, 1998, p. 126. Frente a este paradigma está el de quienes consideran, por contra, que los sujetos que tienen estados mentales cuyo contenido es el estado mental ajeno no son «teóricos» sino «simuladores»; véanse Gordon, 1998, p. 11; Heal, 1998, p. 75, y Stone y Davies, 1998, p. 119, que aluden a un artículo de 1986 de Jane

El experimento paradigmático para mostrar cuándo se posee dicha capacidad en los seres humanos involucra a un personaje, Maxi, que coloca una chocolatina en algún lugar y a continuación se ausenta. Seguidamente la chocolatina es cambiada de sitio. La pregunta que se formula a la niña es dónde la buscará Maxi al volver a la habitación. El niño que responde satisfactoriamente atribuye a Maxi una falsa creencia que contrasta con la suya propia. La niña ha de ser capaz, en definitiva, no sólo de representar el estado del mundo, sino de «representarse la representación del estado del mundo de Maxi». Los experimentos arrojan como resultado que no antes de la edad de seis años los niños son capaces de tal cosa y que, de acuerdo con los estudios del etólogo Daniel Povinelli, también lo son los chimpancés, pero no así otros primates [112].

Pero de nuevo: ¿cómo alcanzamos a saber que el efecto deseado se ha producido racionalmente porque el animal ha reconocido nuestra intención, o nosotros la suya? Budiansky considera que de ninguna manera, pues eso significaría que los animales que se comunican mediante el reconocimiento de intenciones podrían igualmente «engañar», en el sentido griceano de brindar «avenidas falsas de comunicación» [113]. Los animales, entonces, no sólo representarían los estados mentales ajenos, sino que serían capaces de manipularlos, un desarrollo este de la conciencia que nos coloca un peldaño por encima de la posesión de una

Heal y Robert Gordon como acta bautismal del «simulacionismo». Como tales simuladores, cuando intentan entender a los demás lo que tratan es de comprender objetos de la misma clase que nosotros. Para ello sólo se necesita una asunción simple: que, como seres pensantes, son como yo, y que poseen las mismas capacidades cognitivas básicas y propensiones que yo. Así, lo que tratamos no es tanto de encajar el comportamiento ajeno bajo alguna generalización legalista como de dar sentido al otro; véanse Gordon, 1998, p. 14; Stone y Davis, 1998, p. 127, y Carruthers y Smith, 1998, p. 3. Pero para ello, como ha señalado Carruthers, se necesita algún tipo de teoría sobre nuestros propios estados mentales, con lo que al final el simulacionismo sería dependiente de la posición que trata de superar; véase Carruthers, 1998, p. 37.

[112] Véanse de Waal, 1996, pp. 74-75; Carruthers y Smith, 1998, p. 2, y Gómez, 1998, pp. 331-333.

[113] Un ejemplo de mentir *a la Grice* es el chiste de judíos que cita Budiansky (1998, pp. 39-40). Dos comerciantes judíos, competidores entre sí, se encuentran en una estación: «Hola Moskowitz». «Hola, Finkelstein». «¿Dónde vas?» «A Minsk». «Mira, Moskowitz, cuando dices que vas a Minsk, quieres hacerme creer que vas a Pinsk, pero resulta que sé que en realidad vas a Minsk, así que, ¿por qué me mientes?» Sobre la complejidad mental que se precisa para mentir y los supuestos de engaño en la literatura etológica, véase Cheney y Seyfarth, 1991*b*, pp. 129-135.

teoría de la mente o de la capacidad de tener creencias sobre las creencias ajenas. ¿Alcanzan ese peldaño los animales no humanos?

La comunicación fraudulenta exige aún más pensamiento consciente que la expresión fiel de lo que el animal siente, desea o cree. El engaño es por ello el mayor exponente de la capacidad discursiva [114]. La manipulación deliberada de la creencia ajena implica la proyección consciente de una falsa imagen, o comportamiento pasado, conocimiento o intención para provecho propio. Para ello se requiere, como primera condición necesaria, aunque no suficiente, la conciencia de cómo el mundo exterior va a leer nuestra proyección [115]. Tal y como relatan Sue Savage-Rumbaugh y Kelly McDonald, el bonobo *Kanzi* acostumbraba a esconderse para desesperación de sus cuidadores, que llegaban a pensar que algo grave le había ocurrido. Cuando era descubierto tapado por una pila de mantas, bajo las que permanecía bien quieto y tratando de no sobresalir demasiado, *Kanzi* desplegaba la mejor de sus pícaras sonrisas [116]. Para que el engaño sea exitoso *Kanzi* previamente ha tenido que representarse la representación del mundo de quien le va a buscar, como otros primates conjeturan sobre la mirada ajena cuando, por ejemplo, la hembra joven de babuino copula con uno de los machos jóvenes y lo hace reprimiendo sus gemidos y detrás de una roca más allá de la cual tiene siempre a la vista al líder de la manada (y éste a ella, a la que sólo ve la cara) [117]. Ésta es una forma de «engaño» que puede revestir, sin embargo, mayor sofisticación si, además del ocultamiento consciente de la realidad, se logra distorsionar la creencia ajena no ya sobre el mundo, sino sobre la representación o creencia (falsa) que de él nosotros transmitimos con conciencia de su falsedad [118].

[114] Véanse Griffin, 1992, p. 196, y Miles, 1994, p. 529.

[115] De Waal, 1996, pp. 75-77.

[116] Véase Savage-Rumbaugh y McDonald, 1988, pp. 229-230.

[117] Descrito en Whiten y Byrne, 1988, p. 215. Formas parecidas de «apareamientos clandestinos» se han detectado también en los chimpancés y han sido relatadas por Frans de Waal; véanse 1993, pp. 67-68, y Whiten y Byrne, 1988, p. 216. En ocasiones es el chimpancé macho quien reprime su excitación para no llamar la atención del resto y lograr así exclusividad sobre esa hembra; véase Premack, 1988, p. 162.

[118] Cuando *Kanzi* se oculta bajo las mantas, genera en su cuidador el estado mental «*Kanzi* ha desaparecido». En un nivel de mayor intencionalidad, *Kanzi* podría querer generar en su cuidador el estado mental «*Kanzi* piensa que X», cuando *Kanzi* en realidad piensa que no X.

En 1983 Marc Hauser se hallaba en Kenia como estudiante de doctorado investigando el comportamiento de los monos tota junto con los etólogos Cheney y Seyfarth. Uno de los monos estudiados, *Tristán*, intentaba copular con una hembra de nombre *Borgia*. Al no conseguirlo, le golpeó en la cabeza. Los gritos de *Borgia* no tardaron en escucharse, y en poco tiempo sus parientes perseguían a *Tristán* por la sabana. De repente *Tristán* se detuvo en seco y emitió el grito que avisa de la presencia de un leopardo. Toda la familia salió en estampida hacia los árboles mientras *Tristán* permanecía en la superficie [119]. ¿Podemos inferir que *Tristán* les engañó? [120] Una triquiñuela parecida es la que narra Frans de Waal. Un cuidador inexperto comprueba que un gorila trataba desesperadamente de sacar el brazo de entre las rejas. El cuidador se apresura a ayudarle abriendo la puerta de la jaula. El gorila, que no estaba aprisionado en absoluto, rápidamente gana la mano al cuidador y aprovecha para salir de la jaula [121].

Todos esos comportamientos, así como la confusión con el entorno que provocan muchos insectos para evitar a sus depredadores, o el «hacerse las muertas» en el caso de algunas serpientes, son *funcionalmente equivalentes* al engaño, pero, al decir de Richard Dawkins, no constituyen un supuesto de engaño consciente y deliberado [122]. La razón nos ha de resultar ya muy familiar a estas alturas: «Recuérdese —dice Dawkins— que estamos describiendo al animal como un robot de supervivencia con un ordenador preprogramado para controlar sus músculos [...] Mediante algún mecanismo no especificado, el animal se comporta como si estuviera siguiendo estas instruccio-

[119] Hauser, 2000, pp. 156-157; Budiansky, 1998, pp. 21-22, y Cheney y Seyfarth, 1991*b*, pp. 137-139, que también conjeturan la falsificación de información en los pájaros. Para el caso de los gorilas, Miles, 1994, p. 529. En la ponencia presentada por Juan Carlos Gómez y Patricia Teixidor en el decimocuarto congreso de la Sociedad Primatológica Internacional celebrado en Estrasburgo en agosto de 1992, se constata la capacidad de un orangután de detectar una creencia falsa (citado por Whiten, 1996, pp. 303 y 305).

[120] Sin duda estaríamos más persuadidos a hacerlo si *Tristán* se hubiera subido él también a un árbol para hacer todavía más creíble su llamada, aunque entonces la interpretación del engaño es menos firme, pues lo primero que cabe pensar es que *Tristán* ha tenido una percepción equivocada.

[121] De Waal, 1996, p. 44.

[122] Dawkins, 1989, p. 64, y Griffin, 1992, pp. 203 y 209. Sobre el caso de las serpientes y los animales que «se hacen los muertos», véase Burghardt, 1991, pp. 62-87.

nes» [123]. De tal suerte que, como ha indicado Budiansky, podemos explicar los anteriores casos de conducta manipuladora como el resultado de un proceso de aprendizaje, y como un caso de inteligencia irreflexiva o inconsciente, sin que sea necesario atribuir una teoría de la mente a los animales. La mona que copula con el joven simplemente ha aprendido la regla de que si quiere hacerlo no ha de estar a la vista y debe escoger un lugar —detrás de la roca— donde no pueda ser vista completamente. No se precisa predicar estado mental alguno en los animales para que desplieguen ese comportamiento [124]. Otros, como Cheney y Seyfarth, consideran que la evidencia de la que se dispone para concluir que los simios actúan para modificar los estados mentales ajenos, y no ya su comportamiento, es escasa y no concluyente [125].

La posesión de una teoría de la mente para poder engañar presupone, en última instancia, que uno es consciente de sus propias representaciones, de sus propios estados de conciencia, de su yo al fin. En el año 1970 el psicólogo Gordon Gallup reveló los resultados de un test con el que habría constatado la presencia de autoconciencia en los chimpancés [126]. Para demostrarlo, Gallup anestesió a algunos ejemplares, les colocó una marca en la frente, les situó frente a un espejo y comprobó que los animales se daban cuenta de que «algo les pasaba en la frente», con lo que no tomaban la imagen del espejo como otro animal, sino como *su* reflejo [127]. Ahora bien, como ha pre-

[123] Dawkins, 1989, p. 69.

[124] Budiansky, 1998, pp. 22-24. Las afirmaciones de Budiansky descansan de manera muy principal en los estudios del primatólogo David Premack; véase *infra* nota 125 y *supra* nota 109. Véase sin embargo la tesis contraria referida a los chimpancés en Byrne y Whiten, 1991, pp. 131-132 y 140, y Whiten y Byrne, 1991, pp. 275-277.

[125] Véanse 1991, pp. 176 y 193; Hauser, 2000, pp. 171-172, y Premack, 1988, pp. 175-176 y 179 (quien duda de que en los chimpancés haya una «teoría de la mente» más allá de los estados mentales simples tales como «ver», «querer» y «esperar»). A favor en cambio de que, por ejemplo los chimpancés, sí poseen algún tipo de «teoría de la mente», véanse Povinelli, 1998, p. 295, y de Waal, 1996, pp. 75-77.

[126] Véase «Chimpanzees: Self-recognition», *Science*, nº 167, 1970. En realidad, el primero que empleó un espejo para comprobar la capacidad de autorreconocimiento en los orangutanes fue Darwin, si bien, por la forma de desarrollar el experimento, sus resultados no arrojan datos concluyentes. Sólo a partir del test de Gallup podemos inferir conclusiones más firmes; véanse Hauser, 2000, pp. 99-101, y Povinelli, 1998, p. 301.

[127] Tanto para los escépticos de la conciencia animal (Budiansky, véase 1998, pp. 168-171) como para los partidarios, el test de Gallup no es concluyente. La condición de Ga-

guntado el propio Gallup: ¿hay una asociación directa entre el reconocimiento y la creencia sobre las propias creencias, esto es, la autoconciencia? La respuesta de Hauser es negativa, y lo es simplemente porque hay seres humanos que si bien no son capaces de reconocerse, pues sufren prosopagnosia, no por ello dejan de ser autoconscientes [128].

¿Y qué hay del resto de los animales? Los test Gallup que posteriormente se han llevado a cabo con otras especies han revelado que sólo los bonobos y los orangutanes reaccionan como los chimpancés [129]. En el caso de los gorilas, únicamente *Koko*, criado entre seres humanos desde su nacimiento, también muestra síntomas parecidos de autorreconocimiento [130]. El equipo de Hauser, por su parte, ha podido mostrar, modificando ligeramente las condiciones del test de Gallup, cómo igualmente los monos tamarindos se comportan como si se reconocieran en el espejo, resultados estos que fueron recibidos con fuertes críticas en la comunidad de los etólogos. La repetición de los test en condiciones más estrictas, como el propio Hauser reconoce, ha arrojado más sombras de duda sobre esa capacidad de los tamarindos [131]. Iguales dudas se tienen con respecto a los datos que ofrece la realización del test con delfines [132]. El propio Gallup, junto

llup es suficiente pero no necesaria para atribuir autoconciencia (otras condiciones pueden ser, además, el engaño, la interacción social, etc.). Así, Rollin afirma que otros animales, como por ejemplo los gorilas, también se reconocen en el espejo, pero no nos lo muestran. Rollin entiende que para que un animal sea un yo unitario continuo basta con que perciba y reconozca daños y amenazas; véase 1989, p. 263. De otra parte, estudios diferentes muestran que los organismos que se reconocen en el espejo carecen de la capacidad de tener creencias sobre los estados mentales ajenos; véase Gergely, 1994, pp. 51-53. Por último, una mejor indicación del autorreconocimiento sería, por ejemplo, la constatación del uso de pronombres personales o referencias a hechos del pasado que le han acontecido a uno, como es el caso de algunos gorilas y orangutanes a los que se les enseñó a hablar; véase Hart-Karmel, 1996, pp. 329-332.

[128] La prosopagnosia hace que los que la sufren sean incapaces de reconocer caras familiares; véase Damasio, 1999, p. 124.

[129] Sobre el no reconocimiento de los monos capuchinos, véase Anderson, 1996, p. 36.

[130] Véanse Hauser, 2000, pp. 101-102, y Hyatt-Hopkins, 1994, p. 250. Sue Taylor Parker (1994, pp. 301-306) esgrime en cambio evidencias de que los gorilas en cautividad sí pasan el test de Gallup. Para una explicación genética del hecho de que los gorilas no superen el test, véase Povinelli, 1994, pp. 292-297. Entre los sorprendidos por la incapacidad de los gorilas, de Waal; véase 1996, p. 229 n. 32.

[131] Hauser, 2000, pp. 107-109.

[132] Véase Marten-Psarakos, 1994, p. 378.

con otros investigadores, no ha sido capaz de determinar si los delfines se observan en el espejo, aunque sí constata que, ante él, su comportamiento es «diferente». Las diferencias morfológicas, motivacionales y del aparato sensorial pueden explicar que el test no sea concluyente sobre la autoconciencia de los delfines [133], animales que en otras instancias revelan una notable «inteligencia».

Del demonio de Descartes a la habitación china pasando por la conciencia de los murciélagos y el nombre de los conejos

Así como Bentham se preguntaba en 1789 cuándo llegaría el día en que la humanidad reconociera que para decidir el tratamiento que debemos a los animales la cuestión relevante es si los animales sufren, nosotros, a la vista del anterior repaso a las evidencias y reticencias sobre las capacidades cognitivas de los animales, hemos de preguntarnos también si hay esperanza de que la pregunta sobre la conciencia animal pueda ser definitivamente resuelta. ¿De qué manera lo sería?

En realidad esto depende crucialmente de cómo concibamos la conciencia en general. En este punto es interesante constatar que, en el ámbito de la conciencia humana, el asunto no es, ni mucho menos, pacífico entre los científicos y los filósofos de la mente. Para empezar, uno podría remontarse al antiquísimo e ilustre puzle filosófico que hoy conocemos como el de la existencia de «otras mentes». ¿Cómo puedo estar seguro de que no soy un cerebro en una cubeta manipulado por un malvado científico que, pulsando los resortes neurológicos adecuados, me hace creer que tengo un cuerpo y que lo que percibo *existe* más allá de mis sentidos?, se preguntaba Hilary Putnam dramáticamente en un célebre libro publicado en 1982 [134] con el que recreaba el demonio de Descartes. Como es bien conocido, en las *Meditaciones metafísicas* Descartes había especulado con que:

> cierto genio maligno, tan sumamente astuto como poderoso, ha puesto toda su industria en engañarme: pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los

[133] Marino-Reiss-Gallup, 1994, pp. 382-387 y 389-390.
[134] Véase Putnam, 1982, pp. 1-21.

> colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son diferentes de los engaños de los sueños, y que por medio de ellas ha tendido trampas a mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni sentido alguno, sino como opinando falsamente que tengo todas esas cosas [135].

Con parecido espíritu, hace algunos años, en otro artículo que luego ha sido de gran influencia en muy distintas disciplinas, Thomas Nagel nos proponía considerar los límites de la transmisibilidad de la experiencia, de *nuestra* percepción del mundo (del sabor de este helado, de la visión de un objeto, del dolor, etc.), la que es sin duda la dimensión fundamental de la conciencia. Tal experiencia *propia* no parece que, por definición, pueda ser reducible a alguna otra cosa, pues cada fenómeno subjetivo se conecta esencialmente con un punto de vista único, perspectiva que una teoría física de corte objetivo habrá de dejar necesariamente de lado. El ejemplo más gráfico con el que a Nagel se le ocurre ilustrar esta consecuencia consiste en tratar de imaginarnos como murciélagos, un animal del que podemos predicar que experimenta el mundo, pero con una función perceptiva radicalmente ignota para nosotros (la ecolocalización). Pues bien, que esa experiencia sea irreductible significa que el intento de pensarnos como murciélagos no consiste en imaginarnos con unas grandes alas, chirriando a alta frecuencia y durmiendo boca abajo, pues todo ello implicaría saber *lo que sería para mí ser como un murciélago*, cuando lo que quiero conocer es *cómo es para un murciélago ser un murciélago*. Así y todo, una imposibilidad epistémica como ésa no conlleva la inexistencia ontológica: que no lo podamos *saber* no querría decir, de acuerdo con Nagel, que no *hay* algo así como ser un murciélago. Antes bien, esa conclusión que nosotros formuláramos con respecto a los murciélagos sería tan errónea como la que hipotéticamente pudieran extraer algunos marcianos que, tras haber sido incapaces de sentir nuestras experiencias, juzgaran que no hay algo así como ser como

[135] Véase 1987 (1641), p. 20. De la misma manera, Platón, más de dos mil años antes, nos sugería la posibilidad de que la realidad que contemplamos sea una imagen distorsionada y ensombrecida de las auténticas formas que habitan en un mundo ideal situado más allá de la bóveda de la caverna en donde, atados con cadenas desde la infancia, habitamos mundanamente (véase el libro VII de *La República o el Estado*).

nosotros; que los seres humanos no tenemos experiencias conscientes en primera persona.

Nagel, por tanto, no es un escéptico del conocimiento que podamos tener sobre las experiencias privadas ajenas. En tal caso, los seres humanos habríamos estado inmersos en un error colectivo desde tiempo inmemorial al compartir nuestros gustos gastronómicos, recomendar un paraje desde el que contemplar la naturaleza o insistir a alguien en que no instale su tienda de campaña al lado de un vertedero de basuras. La conclusión de que tiene sentido esa práctica de hacernos partícipes de lo que sentimos, y de decir cómo alguien extraño percibe un fenómeno, parece irrenunciable y está estrechamente vinculada a la afirmación de que hay un aspecto objetivo en el estado mental de cada cual [136]. Pero ello exige, y ésta sí sería la tesis central de Nagel, una similitud o proximidad suficiente entre los sujetos perceptores para que sean capaces de adoptar *su* punto de vista [137].

En el caso de los seres humanos, el hecho de que compartamos un lenguaje facilita indudablemente las cosas; nos sentimos mucho más seguros en nuestra adscripción a los demás de experiencias mentales como las que nosotros tenemos. Como ha destacado Dennett, la capacidad humana para hacer descripciones instrospectivas es percibida como un modo privilegiado de acceso al contenido de la conciencia, y, en virtud de la inmunidad frente al error de tales introspecciones, estas manifestaciones son tomadas como descripciones fiables y conclusivas de dicho contenido [138]. Dennett también se ha significado por pertenecer a una estirpe de filósofos de la mente que, tratando de superar el viejo dualismo mente-cuerpo (la idea de que hay dos clases de fenómenos presentes en el universo, unos materiales o físicos y otros mentales), albergan la esperanza de que, de manera científica, se acabe por contestar a la pregunta que anteriormente apuntábamos (¿en qué consiste la conciencia?). En su visión de las cosas no hay nada de especial o misterioso en la conciencia (humana o no) que la haga inasible a la explicación objetiva. Lo contrario sería tanto como recuperar el oscurantismo filosófico medieval.

[136] Así también el neurólogo Damasio, 1999, pp. 83-84.
[137] Nagel, 1979, pp. 167-174.
[138] Véase Dennett, 1969, p. 116.

El ejemplo paradigmático de esa actitud que denuncia Dennett es precisamente el artículo de Nagel. Nagel, en primer lugar, arranca de la fascinante evidencia científica sobre ese peculiar modo de percepción que poseen los murciélagos, es decir, sobre la sorprendente «conciencia murciélaga», lo cual es un dato a tener muy en cuenta. A Nagel, apunta irónicamente Dennett, no se le pasó por la cabeza escribir un ensayo que llevara por título «¿Cómo es ser como un ladrillo?». Así y todo, tal conciencia murciélaga es muy diferente de la nuestra. Entonces lo que Dennett se plantea es si nuevos descubrimientos científicos no nos ayudarán a establecer más sobre la conciencia murciélaga, pues, en definitiva, Nagel no ha dejado de recalar en la investigación científica, en la perspectiva de tercera persona, para establecer la hipótesis de que los murciélagos son conscientes, aunque no como nosotros. ¿Por qué el punto de llegada de tales indagaciones no es simplemente la descripción de cómo es ser como un murciélago? [139] La respuesta es: porque la conciencia es irreductible a lo material o físico. Uno de los representantes más característicos de esta posición, el también filósofo de la mente David J. Chalmers, lo expresa del siguiente modo: «Una vez que hayamos explicado toda la estructura física en derredor del cerebro, y cómo se realizan todas las distintas funciones cerebrales, hay una clase de *explanandum* ulterior: la propia conciencia. ¿Por qué toda esta estructura y función dan lugar a la experiencia? El relato sobre los procesos físicos no nos lo dice» [140].

[139] Dennett, 1995, pp. 693-694, y 1991, p. 447. Con ese mismo espíritu se manifiesta el neurólogo Bruce Miller, que, de acuerdo con la información proporcionada por el diario *El País* el 9-5-2001 (p. 32), afirma haber descubierto que la sede cerebral del yo se ubica en una zona del córtex cerebral localizada por encima de la ceja derecha: «Soy un tío bastante simple —afirma— [...] estoy tan familiarizado con la idea de que no somos más que la suma de todas nuestras conexiones neuronales que esta clase de concepto —que el yo esté radicado en una zona del cerebro— me resulta muy natural».

[140] Véase Chalmers, 1996, p. 107. Chalmers ha sostenido básicamente dos argumentos para negar la irreductibilidad: el que llama «argumento de la concebibilidad» (es concebible un mundo idéntico físicamente al nuestro, en el que sin embargo no hay conciencia, en el que todos somos zombis) y el argumento epistemológico (cabe que una persona que nunca ha visto más colores que el blanco y el negro lo sepa todo sobre los procesos neuronales involucrados en el procesamiento de la información visual, etc., pero no sabe cómo es ver rojo); *ibid.*, pp. 93-109. De entre las muchas críticas a estos argumentos de Chalmers, véase Searle, 2000, pp. 135-136 y 154-162.

Para John Searle, en esta tesis de Chalmers se encierra una revitalización del dualismo, una imagen que, al igual que censura Dennett, encaja muy mal con la cosmovisión que predomina desde la Ilustración. La tentación es, por ello, abrazar algún tipo de reduccionismo. En el caso de Dennett la conciencia es reducida a estados del cerebro concebidos en términos puramente físicos y computacionales [141]. Pero este reduccionismo funcionalista, indica Searle, paga el precio de desterrar el aspecto cualitativo tan propio de nuestros estados mentales que Nagel reivindicaba en su artículo. Searle, con Nagel, admite que esa dimensión subjetiva de la conciencia no parece que sea traducible a una secuencia, posición o estado computacional [142]: un ordenador nunca tendría conciencia. De esa misma opinión participa, entre otros muchos, el neurólogo Antonio Damasio [143].

¿Cómo despojarnos entonces del dualismo? El empeño de Searle es labrar esa vía intermedia que, por un lado, acepta la imagen científica del mundo y, por otro, asume la existencia real de los estados de conciencia. Su propuesta implica concebir la conciencia como un fenómeno natural (tan natural, nos dice, como la digestión, el crecimiento y la fotosíntesis) que emerge a partir de la materia orgánica que compone el cerebro. El reduccionismo de Searle es, por ello, biológico y no computacional [144]. El lema de esta tesis de Searle es que «la sintaxis no genera la semántica», es decir, que nuestra mente no solamente manipula símbolos mediante un programa, de la misma forma que lo hace un ordenador, sino que tales símbolos (lo que *pasa*

[141] Véase Dennett, 1995, p. 695, y 1993, p. 447. Esta propuesta fue bautizada por el propio Searle como «inteligencia artificial» en su versión «fuerte» (véase Searle, 2000, pp. 22-23) y es también defendida por Steven Pinker; véase 1998, pp. 24-27.

[142] En filosofía éste es conocido como el problema de los *qualia*, a saber, la dificultad que surge de entender la naturaleza de la sensación cualitativamente especial y privada que se vincula con ciertos estados mentales conscientes. Como ha indicado Searle, el problema de los *qualia* no es *un aspecto* del problema de la conciencia, sino *el* problema de la conciencia; véase Searle, 2000, pp. 22, 37-39, 54-55 y 95.

[143] Véanse 1999, pp. 305-307, e igualmente DeGrazia, 1996, pp. 113-115.

[144] Searle, 2000, pp. 12-13 y 29-30, y Damasio, 1999, pp. 308-309. Así, de acuerdo con Searle, no «cualquier cosa» o sistema puede causar estados mentales, pues éstos no son meras «funciones». Un reloj o carburador se definen por su función (el material es indiferente), lo cual no ocurre con la conciencia: un sistema compuesto por latas de cerveza, pelotas de ping-pong o la población china en su conjunto, ejemplifica Searle, no puede tener estados mentales; véase Searle, 2000, pp. 128-133.

por nuestra mente) tienen un contenido semántico o significado que no es producido meramente por la estructura o forma del programa. Para demostrarlo, Searle puso en circulación un experimento (mental, por supuesto) que ha cobrado tanta celebridad, si no más, que el de los cerebros en la cubeta de Putnam o el demonio de Descartes: la habitación china. Searle, que no sabe chino, se imagina a sí mismo encerrado en una habitación con un conjunto de «instrucciones para hablar chino» (el programa), así como montones de cajas con los ideogramas chinos (los símbolos del programa). Por debajo de la ranura de la puerta de la habitación le son formuladas preguntas en chino que Searle contesta haciendo uso de las instrucciones y símbolos. Cualquiera de los chinos que están fuera de la habitación convendría en que las respuestas de Searle se ajustan a las reglas del chino [145]. Creerían por tanto estar hablando con un chino, pero sin embargo Searle no entiende una palabra de chino, de la misma manera que una máquina traductora de chino puede traducir perfectamente chino sin *entender* chino [146]. Desde una perspectiva distinta, el neurólogo Antonio Damasio se ha pronunciado en el mismo sentido: «Se puede simular lo que "refleja" la emoción, pero cómo se sientan los sentimientos no puede duplicarse en silicio. Los sentimientos no pueden emularse salvo que se duplique la piel, salvo que las acciones del cerebro sobre la piel se dupliquen, salvo que la sensación cerebral de la piel una vez que el cerebro la ha activado, se duplique» [147].

Si no somos dualistas (y hay razones poderosas para no serlo), e independientemente del reduccionismo que practiquemos (*a la Searle* o *a la Dennett*), la conciencia es explicable, está presente en otras especies animales y será recreada en el futuro. En particular, si asumimos el evolucionismo resulta muy difícil predicar la cesura entre el ser humano y el resto de los animales en lo relativo a la posesión de conciencia. Si somos reduccionistas en la línea propuesta por John Searle,

[145] Por esa razón, ésa sería una «máquina de Turing», esto es, una máquina que podemos decir que «piensa» puesto que en su actuar es indiscernible del ser humano. Alan Turing propuso este test en «Computing Machinery and Intelligence», *Mind*, vol. 59, 1950, pp. 433-460.

[146] Searle postuló el argumento y el ejemplo en 1980. Véanse su discusión, tras las críticas recibidas durante más de veinte años, en 2000, pp. 23-27, y las objeciones, entre otros, de Pinker, 1998, pp. 93-96, y Dennett, 1993, pp. 435-440.

[147] Damasio, 1999, p. 315. Véase igualmente p. 85.

la presencia de cerebros y un sistema nervioso en esas especies nos ha de inclinar precisamente a afirmar la existencia de conciencia animal no humana. La carga de la prueba de que eso no es posible ha de recaer en quien acepta la evolución pero, en lo que hace al cerebro y su funcionamiento, entiende que el cambio entre el ser humano y los animales no es discreto sino cuántico; no de grado sino de clase o esencia [148].

Hay una razón más para presumir que aquellos animales dotados de un sistema nervioso similar al nuestro tienen, al menos, conciencia nuclear, y ello hace que *se vean* afectados por el mundo y por nuestras acciones: las razones para ser escépticos sobre la conciencia animal alcanzan también a la conciencia de los seres humanos. Anteriormente se ha apuntado la posibilidad de que los animales se comuniquen entre sí y de que entre los seres humanos y ellos se generen ciertas pautas comunicativas, aunque no se pueda atribuir la posesión de lenguaje a los animales. La tentación es por tanto afirmar que el animal, tras un aprendizaje a base de recompensas y castigos, llega a ser partícipe de una convención; que es capaz de seguir una regla [149]. Se afirma que en la comunidad de los humanos esas convenciones son evidentes porque contamos con criterios de corrección públicos en el seguimiento de la regla [150]. Budiansky, sin embargo, nos previene de que hagamos extrapolación de esas convenciones al contexto de nuestra interacción con los animales. Supongamos, indica, que nuestro perro ladra de una forma particular cuando un coche se detiene enfrente de la casa. Su ladrido puede ser interpretado como la expresión de que hay un coche. Un día, sin embargo, tras escuchar ese tipo de ladrido, comprobamos que el animal se encuentra con un objeto en la boca sin que haya parado ningún coche. ¿Concluiríamos que el perro nos ha engañado o que simplemente ha descubierto que siempre que ladra de esa manera aparece una persona, lo cual es mucho más mundano y además desmiente el significado inicialmente dado al ladrido? ¿Por qué interpretación apostar de las infinitas posibles? [151]

[148] Véanse Rollin, 1989, p. 32; Matthews, 1978, p. 452, y Sádaba y Velázquez, 1998, p. 60.
[149] Véase de Waal, 1996, pp. 90-95.
[150] Véase Davidson, 1984, p. 170. La idea de un lenguaje «privado» es por ello inconcebible en la tradición wittgensteiniana.
[151] Budiansky, 1998, p. 40. Es igualmente la posición de Davidson: un observador «desinformado» podría concluir justificadamente que un misil que se guía por la irradiación

La dificultad a la que apunta Budiansky, con todo, ha sido precisamente señalada en el ámbito de la comunicación humana por el filósofo W. V. O. Quine en *Word and Object (Palabra y objeto)*. Un antropólogo se introduce en una comunidad humana no previamente conocida que, por tanto, habla un lenguaje absolutamente ajeno a todas las lenguas hasta entonces registradas. Aparece un conejo por allí y uno de los nativos exclama «¡Gavagai!». La traducción tentativa de nuestro intérprete es «conejo». Para comprobar la hipótesis, sin embargo, nuestro antropólogo ha de dominar primero la forma de la aseveración y la negación en el idioma nativo. Supongamos que lo consigue y a partir de ese momento está en disposición de inducir si «Gavagai» significa o no «conejo». Pero ese carácter de sinonimia que afirmamos por la observación de un estímulo determinado en el nativo ante la presencia de un conejo no asegura que ambos términos sean coextensivos. Podría ser, nos advierte Quine, que en realidad «Gavagai» designe un *estadio* de desarrollo del conejo, o una *parte* del conejo, o a la «conejidad» y no al conejo en sí. Podría tal vez afinarse más la traducción, apuntando a esas partes del conejo, o a un conejo de tamaño determinado en presencia de otros mayores o menores, pero tampoco esto garantizaría la equivalencia de significados. Ese señalamiento ostensivo sólo resultaría eficaz si fuera acompañado de ciertas preguntas que tienen que ver con la identidad y la diversidad, algo que le está vedado al lingüista-antropólogo que, precisamente, intenta llegar a dominar mínimamente esa lengua extraña [152].

Así y todo podemos enrocarnos aún más en el escepticismo y no dar pábulo ni siquiera a esa solución que tiene como presupuesto la familiaridad entre los lenguajes que permita evitar la incertidumbre

de calor tiene creencias y deseos. Pero estaría en el error. Yo, a diferencia de este observador, sé que fue diseñado por gente que tenía los deseos y creencias que el observador ignorante atribuye al misil. Mi explicación es mejor porque no atribuye al misil la potencialidad de desplegar el rico catálogo de comportamientos que ha de tener una criatura pensante (capaz de interpretar y participar de la comunicación lingüística); véase Davidson, 1985, p. 477. Fijémonos igualmente en la historia de la liberación de los delfines llevada a cabo por John C. Lilly. Se asume que los delfines que se encontraban en cautividad, hartos de su situación, estaban intentando suicidarse porque nadaban a toda velocidad contra el cristal dándose tremendos golpes en la cabeza. ¿Qué nos permite decir eso y no que intentaban romperlo para escapar?

[152] Véase Quine, 1960, pp. 28-30 y 51-53.

que genera la respuesta-estímulo del nativo. Podemos apostar porque todo acto de comunicación es como esa respuesta, esto es, radicalmente indeterminada incluso entre hablantes humanos de la misma lengua. Se trataría de extender el conocido como argumento escéptico sobre el seguimiento de una regla al caso de los hablantes humanos, del mismo modo que lo esgrime Budiansky cuando se refiere a la presunta comunicación que pudiera haber entre los dueños y sus mascotas: nada asegura completamente que sea el seguimiento de *una única* regla lo que explica una pauta de acciones (incluidas las lingüísticas) de un ser humano [153]. Podemos aventurarnos a decir que un ser humano que sigue la serie 2, 4, 6, 8, 10 observa la regla «suma 2». Pero *nada* lo garantiza: podría ocurrir que el siguiente número que añadiera fuera el 400, y luego el 790, porque en realidad nuestro interlocutor obedece la regla «suma 2 hasta llegar a diez y luego suma 390». En ese sentido, no habría errado, sino que simplemente la regla seguida es otra. Y a la inversa, no sabemos con certeza absoluta si acertó al añadir 12 *porque* siguiera la regla «suma 2» (podría estar siguiendo cualquier otra). La conclusión (escéptica y extravagante) es que no hay convenciones, ni reglas ni lenguaje, y, sin embargo, mal que bien nos comunicamos.

En definitiva, nuestra atribución de posibilidades de comunicarnos y de manejo de lenguaje, así como de posesión de ciertas capacidades complejas como la formación de intenciones que nos permiten decir que los animales no sólo actúan instintivamente, es el resultado de la aplicación de un principio de caridad y simplicidad que nos dicta preferir aquella explicación más simple de lo que ocurre y que hace ver al fenómeno que tiene que explicarse, en este caso, la conducta animal, de la forma menos absurda posible [154]. Es fácil deslizarse por la pendiente del escepticismo para negar a los animales supe-

[153] Se trata de la conocida interpretación escéptica de Saul Kripke del fragmento incluido en la sección 201 de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein («ésta era nuestra paradoja: ningún curso de acción podría ser determinado por una regla, porque todo curso de acción puede construirse como el seguimiento de una regla»); véanse Kripke, 1982, pp. 6-19 y 60-62, y Rollin, 1992, pp. 49-50.

[154] Así, Evelyn Pluhar: «La hipótesis de la experiencia consciente en los animales no humanos [...] explica de manera económica sus comportamientos complejos», 1995, p. 41, y DeGrazia, 1996, p. 80.

riores todas las funciones que les permiten ingresar en la comunidad de los pacientes morales, pero también es sencillo negar, con el mismo escepticismo, que existan otras mentes de seres como yo [155].

Francisco de Sosa, un médico de Medina del Campo nacido a comienzos del siglo XVI, leyó con disgusto la *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira [156]. Fue tal su enojo ante las tesis de aquél que se propuso rebatirle de manera definitiva. Lejos de tratar de contrarrestar filosóficamente los argumentos de Gómez Pereira, de Sosa recurre a la ficción literaria mediante una divertida dramatización en la forma de una fábula [157]. Un grupo de animales representados por el cocodrilo como procurador y por el elefante como letrado acuden ante Júpiter para que castigue criminalmente a Gómez Pereira por negar que los animales sientan y tratarlos «como piedras o a mejor librar como plantas» [158]. Entre los argumentos que los animales esgrimen ante Júpiter también se halla una reducción al absurdo como la que empleaba Gómez Pereira para negar sensación a los animales (si sintieran, los animales vivirían inquietados por su destino, lo cual es contrario a la fe). Gómez Pereira, aduce la raposa, atribuye «más poder a las especies inanimadas que a las formas sustanciales e bivientes de los brutos. *Y poco falta que no diga que de la misma manera mueven a los hombres*, mayormente quando se mueven contra el imperio de la voluntad, siendo por la sensualidad solamente guiados» [159]. Como antes apuntaba, lo que de Sosa viene a decir por boca de la raposa, es que, abierto el frente del mecanicismo como explicación del comportamiento animal, peligra la retaguardia de nuestra autocomprensión como seres no programados por el instinto o el hábito [160].

[155] En esta línea, véanse Nussbaum, 2001, p. 1508; Pluhar, 1995, p. 13; Rollin, 1989, pp. 140-142, y Dawkins, 1985, pp. 27-28, entre otras.

[156] Estos mínimos datos biográficos proceden del estudio de Cátedra; véase 1994, p. xi.

[157] Como destaca Cátedra, con ello de Sosa entronca con toda una serie de piezas literarias (de Luciano, L. B. Alberti, el *Crotalón* de Villalón, etc.) en las que se habla por boca de los animales; véase Cátedra, 1994, pp. xiv, xxv-xxvi, xxix-xxxi.

[158] Véase 1994 (1556), p. 12.

[159] *Ibid.*, p. 42 (cursivas mías).

[160] Cátedra destaca la sutileza de Francisco de Sosa para, irónicamente, acusar a Gómez Pereira de la comisión de una herejía; véase 1994, pp. xix-xx, 42 n. 57. También Menéndez Pelayo había llamado la atención sobre cómo el Santo Oficio la pasó por alto; véase Cátedra, 1994, pp. xix-xx.

En definitiva, el escéptico sobre la conciencia animal habría de tener presente la advertencia que ha hecho Daniel Dennett:

> una curiosa asimetría puede ser observada. No exigimos certidumbre absoluta, cartesiana, de que los otros miembros de nuestra especie son conscientes —lo que exigimos es lo que con buen criterio se llama certidumbre moral. ¿No podríamos tener la misma con respecto a las experiencias de los animales? Aún no he visto un argumento esgrimido por un filósofo que demuestre que no podemos, con la ayuda de la ciencia, establecer ciertos hechos sobre las mentes de los animales con el mismo grado de certidumbre moral que nos satisface en el caso de nuestra propia especie [161].

Los animales como pícaros conductistas

Actitudes recelosas como las de Budiansky frente a las conclusiones de la investigación etológica se han visto abonadas por célebres precipitaciones en la atribución de capacidades insólitas a algunos animales. Tal es el caso de la capacidad para la aritmética, una destreza mucho más desarrollada en los seres humanos, si no exclusiva de nuestra especie. La razón de ello bien podría ser que los animales que viven bajo condiciones naturales no han de enfrentarse con problemas ecológicos que favorezcan la selección de aquellos con mayor competen-

[161] Véase Dennett, 1995, p. 693. En el mismo sentido se ha pronunciado Routley: «la carga de la prueba no recae en aquellos que atribuirían intenciones a los animales para que demuestren su justificabilidad, sino más bien en aquellos que excluirían a los no-humanos de las intenciones, para que muestren por qué el tipo de comportamiento (no lingüístico) que se acepta como algo que justifica la atribución de creencias en el caso de los humanos, no es aceptado igualmente en el supuesto de los no-humanos»; véase Routley, 1981, p. 409. En último término, Dennett contiende que el modo o explicación intencional es algo *dado* en nuestro esquema conceptual. Hoy pensamos que era un abuso del modelo el que en tiempos se hablara del «deseo» de los ríos de llegar al mar. El alcance correcto del modelo intencional queda determinado por el esquema actual conceptual, y, en ese sentido, no tendría sentido decir hoy que aplicarlo a los seres humanos, animales y ocasionalmente a los ordenadores es igualmente un abuso; Dennett, 1969, p. 90. Y es que, como afirma Dennett: «Una decisión sobre "conciencia", entonces, no puede ser una decisión sobre lo que la palabra realmente significa, sino sólo sobre lo que debe significar, y esto sólo puede ser relativo a nuestros propósitos»; Dennett, 1969, p. 128.

cia aritmética [162]. Con todo, es posible que los animales practiquen discriminaciones cuantitativas toscas, es decir, que puedan determinar que en un grupo hay más elementos que en otro, sin saber qué número mayor o menor hay, de la misma manera que hacemos los seres humanos hasta que, en torno a los cuatro años, hemos adquirido los presupuestos implícitos en la actividad de contar, incluyendo la noción de cardinalidad [163]. Aunque no cabe afirmar con absoluta certidumbre si los animales pueden contar, Marc Hauser, entre otros, se inclina por dar una respuesta positiva apoyándose en la evidencia que aporta la experimentación realizada con leones y chimpancés [164].

A principios del siglo XX despertó una gran atención la existencia de un caballo llamado *Hans* que se decía era capaz de realizar operaciones aritméticas. El caballo comunicaba el número resultante mediante sus pisadas, incluso cuando su entrenador se ausentaba, de la misma forma que el loro *Alex* entrenado por Irene Pepperberg. Muchos quedaron persuadidos de que *Hans* dominaba la regla de la adición. No así el psicólogo Oskar Pfungst, que, tras mucho cavilar, se dio cuenta de que el caballo no era capaz de dar con la respuesta correcta si no había nadie presente. ¿Cómo lo hacía entonces? Pues detectando por los gestos (levísimos movimientos corporales o faciales) de quien le había formulado la operación aritmética cuándo debía dejar de pisotear. El fraude del caballo *Hans* fue considerado como una prueba definitiva de que el comportamiento animal no permitía inferir capacidades mentales complejas.

Ese mismo espíritu de recelo sigue informando el patrón de las objeciones de Budiansky y otros conductistas. Budiansky arguye que muchos de los animales que son sometidos a experimentos en los que tienen que reconocer algo simplemente «engañan» al investigador para conseguir el premio: «es del interés del mono —dice Budiansky— "encontrar" un patrón en las diapositivas que le proporciona recompensas, de la manera más eficiente posible» [165]. Así ocurre

[162] Hauser, 2000, p. 62.
[163] *Ibid.*, pp. 48-53 y 58-59.
[164] Hauser, 2000, p. 48 y *supra* pp. 111-113.
[165] Véase Budiansky, 1998, p. 83.

igualmente con la capacidad anteriormente aludida: la posesión del concepto de número y el manejo de la aritmética. Si un mono es capaz de elegir entre los números arábigos del 1 al 9, escoger siempre el mayor número de dos que se le muestran e incluso establecer relaciones transitivas para así obtener la recompensa, entonces cabe concluir, como hace Boyson, que «cuenta» [166]. Pero Budiansky aporta otra interpretación: «A lo que el mono pudiera estar reaccionando es puramente al valor "hedonista" de cada símbolo (mayor comida produce mejores sensaciones), más que a la noción de número» [167].

Detengámonos por un momento en lo que implican estas relecturas de Budiansky y las reacciones que se siguieron tras el descubrimiento de lo que realmente hacía el caballo *Hans*. Como en su momento señalara Donald Griffin, nadie cayó en la cuenta de que, si bien había quedado refutado que *Hans* contara, al tiempo se había evidenciado una capacidad perceptiva realmente notable para detectar esos pequeños gestos que *Hans* tomaba como indicación de que debía dejar de pisotear: ni el propio Pfungst podía evitar darle pistas al caballo para que parara de «contar» cuando había llegado al número correcto [168]. Pero no es eso lo más trascendental, sino que entonces *Hans* era capaz de pensar: «he de dejar de pisotear cuando ese hombre asienta con la cabeza o mueva una ceja o esboce una sonrisa», es decir, contaba con una finísima capacidad para lograr satisfacer a su auditorio y, sobre todo, a él mismo [169].

Y es que no deja de ser paradójico que, en el caso de Budiansky, para negar la conciencia animal se destaque que los animales ¡bien podrían estar engañando al experimentador! Un comportamiento este bastante impropio de los autómatas inconscientes. ¿Cómo puede el primate sujeto de experimentación tener «interés» en encontrar un patrón en las diapositivas para obtener la recompensa de la manera más eficiente posible si no es poseyendo un aparato cognitivo digno, al menos, de consideración? Como ha destacado Smith, incluso cuando nos decantamos por la explicación conductista de aquellos comportamientos que aparentemente mostrarían que los chimpancés

[166] Véase 1996, pp. 178-179.
[167] Budiansky, 1998, p. 101.
[168] Véase Hauser, 2000, p. 55.
[169] Griffin, 1992, p. 25.

tienen creencias sobre las creencias ajenas, hemos de llegar a la conclusión de que los chimpancés son «conductistas muy listos» *(very clever behaviourists)* [170]. Lo mismo podría decirse, en definitiva, de muchos otros animales con los que se ha experimentado en su hábitat natural y en el laboratorio.

[170] Véase Smith, 1998, pp. 347 y 349.

CAPÍTULO 5

LOS OTROS

> Observa la manada que pastando desfila junto a ti: no sabe de ayer ni de hoy, corre de un lado para otro, come, descansa, digiere, vuelve a correr de un lado para otro, y así desde la mañana hasta la noche, día tras día, atada corto con su placer y desplacer al poste del momento, y por esto ni melancólica ni hastiada [...] Vive así el animal en forma ahistórica; pues se funde en el presente como un número que no deja resto...
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE, «Consideraciones inactuales. De la utilidad y la desventaja del historicismo para la vida» [1].

Personas, muebles y «semovientes»

En enero de 1975 Kenneth LeVasseur, un estudiante de la Universidad de Hawaii, empezó a trabajar como auxiliar en el laboratorio marino en Kewalo Basin, Honolulu (Hawaii). Entre sus cometidos estaban la limpieza y reparación de los tanques de los delfines, así como su alimentación. Tras dos años de empleo, LeVasseur, junto con otras cuatro o cinco personas no identificadas, decidió liberar a los delfines Kea y Puka de un confinamiento que entendía injusto. LeVasseur fue acusado y condenado por robo a la pena de cinco años de cárcel en libertad condicional aunque con la obligación de permanecer seis meses en prisión, sentencia que apeló alegando que su acción estaba justificada por el estado de necesidad, esto es, por el intento de evitar un mal menor. El Derecho hawaiano contempla el estado de necesidad,

[1] Nietzsche, 1970 (1874), p. 625.

si bien, para ser aplicado, la conducta ha de ser necesaria para evitar un mal o daño evidente para el propio autor «u otro». El tribunal concluyó que, en este supuesto, no nos encontrábamos ante la evitación de un daño «a otro», puesto que los delfines no son «otros» en la medida en que no son personas, de acuerdo con la propia definición que de persona hace el Derecho hawaiano [2].

Cualquier estudiante del primer curso de Derecho Civil en España aprende bien pronto que los animales no humanos no son personas. El nacimiento otorga la condición de persona, siempre que el feto «tuviere figura humana y viviere veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno» [3]. Los animales pertenecen al género de los «bienes muebles» (los susceptibles de apropiación que no forman parte de la categoría de los bienes *inmuebles*) [4], y concretamente a la especie de los «semovientes», «esto es, los bienes capaces de transportarse de un lugar a otro por un impulso propio» [5]. Los animales son como los libros, las joyas, la electricidad, los derechos de propiedad intelectual o industrial; se compran y se venden, aunque también son apropiables por «ocupación» cuando carecen de dueño, como es el caso de la caza y la pesca [6]. No lo son en cambio, al decir del civilista Fernando Pantaleón, los órganos no separados del cuerpo humano, o el propio cadáver «mientras no haya transcurrido el tiempo suficiente para que, de acuerdo con las *concepciones sociales*, pueda afirmarse que no existe ya relación alguna con la personalidad del difunto» [7].

En la dogmática del Derecho Civil, y en los propios cuerpos legislativos que componen esa disciplina, no son infrecuentes estas vagas apelaciones como la que emplea Pantaleón. Se habla así de la «diligencia del buen padre de familia» (artículo 1104 del Código Civil), o de que los contratos no pueden tener causas «contrarias a la moral»

[2] Véase State v. LeVasseur, 613 P. 2d 1328 (Haw. Ct. App.), 1332-1333.
[3] Artículo 30 del Código Civil (véase también el artículo 29).
[4] Véanse los artículos 334 y 335 del Código Civil.
[5] Véase Clavería Gosálbez, 1991, p. 931.
[6] Véase el artículo 610 del Código Civil. La llamada «ocupación» es el modo originario de adquirir bienes muebles que son apropiables por naturaleza; véanse al respecto Pantaleón, 1991, p. 1551, y González Morán, 2002, pp. 83-88.
[7] Pantaleón, 1991, p. 1552 (cursivas mías).

(artículo 1275), o que los objetos de esos mismos contratos han de ser propios del «comercio entre los hombres» (artículo 1271). Todas esas nociones arcaicas nos dejan siempre la sensación de su carácter estéril, huero y controvertible.

En todo caso, es lo cierto que las concepciones sociales a las que hace referencia Pantaleón provocan que, en muchas latitudes del planeta, no podamos usar a los difuntos humanos como alimento. En España, hacerlo es seguramente un caso de profanación de un cadáver, delito castigado en el artículo 526 del Código Penal [8]. Se profana, afirma el Diccionario de la Real Academia, cuando se «trata una cosa sagrada sin el debido respeto...», y en sentido figurado cuando se «desluce, desdora, deshonra, prostituye, o se hace un uso indigno de cosas respetables» [9]. Sólo por concurrir un estado de necesidad, alguien que, como aquellos jugadores de rugby uruguayos cuyo avión se estrelló en 1972 en la cordillera andina, comiera la carne humana de un cadáver quedaría exento de responsabilidad penal por concurrir el estado de necesidad que no amparó sin embargo al estudiante Kenneth LeVasseur [10]. Fuera de estos casos, el canibalismo, independientemente de que medie el sacrificio deliberado, es considerado una atrocidad injustificada.

Maquinaria alimenticia

¿Nos ampara a los seres humanos un estado de necesidad semejante que justifique la matanza de los millones de animales que comemos diariamente? [11] Y, sobre todo: ¿nos ampara a los seres humanos algún estado de necesidad que justifique la existencia de formas de produc-

[8] «El que, faltando al respeto debido a la memoria de los muertos, violare los sepulcros o sepulturas, profanare un cadáver o sus cenizas o, con ánimo de ultraje, destruyere, alterare o dañare las urnas funerarias, panteones, lápidas o nichos, será castigado con la pena de arresto de doce a veinticuatro fines de semana y multa de tres a seis meses.»

[9] Aunque, hasta donde mis noticias alcanzan, no existe jurisprudencia española sobre antropofagia, podemos convenir en que comer carne humana implica esa profanación como conducta que, de acuerdo con el penalista Tamarit Sumalla, afecta a la integridad corporal implicando con ello una falta de respeto; véase 1996, p. 1468.

[10] Véase el artículo 20.5º del Código Penal español.

[11] Véase *supra* en la Introducción los datos aportados por Gary L. Francione.

ción de carne que suponen la inflicción de un sufrimiento terrible para los animales?

Como ya sabemos, en Occidente la obligatoriedad moral del vegetarianismo fue defendida por Pitágoras, Plutarco y Porfirio en la Antigüedad [12], por la secta maniquea durante la Edad Media [13] y por Leonardo da Vinci en el Renacimiento. A finales del siglo XIX y durante el primer tercio del siglo XX fueron Henry Salt [14] y el dramaturgo George Bernard Shaw quienes con mayor celebridad recogieron ese testigo. En España, el vegetariano más ilustre es Jaime Santiveri de Piníes, que en 1907 fundó la primera asociación vegetariana. De acuerdo con Le Bras-Chopard, curiosamente en Occidente la dieta carnívora ha sido el modo de afirmación simbólica de nuestra condición alejada de la animalidad. Desde la Antigüedad los vegetarianos han sido vistos como individuos rebeldes, sectarios, socialmente automarginados [15].

En otras culturas, sin embargo, el vegetarianismo ha sido siempre una seña de identidad. Tal es el caso, paradigmáticamente, del jainismo, una religión que cuenta con 3.000 años de historia al menos y cuya influencia en la India ha hecho que en este país el vegetarianismo sea una práctica muy extendida [16]. Para los jainistas la dieta vegetariana es la expresión lógica del seguimiento de lo que constituye su primer voto: la doctrina de la *ahimsâ* o ausencia de voluntad de matar, de herir o causar daño a ningún ser vivo [17]. Los jainistas entienden que en todo hay presencia espiritual y que no existe barrera infranqueable alguna entre el mundo de lo inerte y lo vital. De acuerdo con Pániker, los jainistas consideran, por ejemplo, que las plantas po-

[12] Las razones de Pitágoras no fueron, sin embargo, de naturaleza moral sino religiosa; véase Le Bras-Chopard, 2003, p. 38.

[13] Véase *supra* capítulos primero y segundo.

[14] Véase 1892, pp. 60-61.

[15] Le Bras-Chopard, 2003, p. 38.

[16] Pániker, 2001, pp. 163 y 490. Para Pániker ninguna otra religión del mundo pone tanta presión sobre sus miembros para seguir la dieta vegetariana (*ibid.*, p. 490). El nombre de la religión deriva de que a sus líderes históricos y míticos se les llama *tîrthankaras* o *jina* (aquel que venció las pasiones alcanzando la iluminación). El jainismo emergió históricamente en oposición al budismo y brahmanismo védico y hoy cuenta con cerca de cinco millones de fieles; *ibid.*, pp. 14-15.

[17] Pániker, 2001, pp. 160-161, y Torralba Roselló, 2002, p. 67.

seen conciencia de sí mismas y del mundo que les rodea: «¿Cómo, si no, sabrían cuándo deben germinar? La concepción jainista de las plantas les otorga aspectos casi humanos. Por ejemplo, un deseo de nutrirse, de reproducirse y hasta emociones como el miedo o el sentido de la propiedad» [18].

El compromiso con la *ahimsâ*, junto con la anterior creencia, imponen severísimas restricciones al comportamiento del jainista, que procurará evitar por todos los medios la destrucción de cualquier forma de vida [19]. Con todo, para los jainistas no ascetas el voto de la no violencia comienza con los seres que el jainismo cataloga como poseedores de dos sentidos (gusanos, orugas, almejas o conchas), por lo que seres «inferiores» a aquéllos sí pueden ser sacrificados para su consumo. Es obvio que, como ha señalado Pániker, de resultas de este conjunto de principios y creencias el jainismo es y ha sido la religión más respetuosa hacia los seres vivos [20]. Junto a ello, el vegetarianismo es, para el jainismo, un reflejo del estar purificado, del hallarse en un estado de ánimo de emancipación y desafección [21].

Cuando en 1914 Henry Salt publica su *The Humanities of Diet (La humanidad en la dieta)*, aún no habían emergido con toda su crudeza las explotaciones agropecuarias que han hecho posible que muchos seres humanos puedan comer carne con frecuencia, una posibili-

[18] *Ibid.*, pp. 66-67.

[19] Es característico de los jainistas llevar un bozal de tela con el que evitar un contacto que pudiera ser pernicioso para formas de vida microscópicas. Los jainistas proscriben igualmente el consumo de alcohol, pues los procesos de fermentación acaban con los «nigodas», criaturas microscópicas (las más insignificantes del universo en la taxonomía jainista) que están presentes donde hay fermentación (y asimismo en las plantas dulces y con vulvas, de lo que deriva la prohibición de comer higos). También se prohíbe el consumo de miel (pues no deja de ser el producto de las abejas). Antaño, el vegetarianismo practicado por los jainistas y budistas excluía sólo la ingestión de animales sacrificados especialmente para su consumo. En un momento histórico determinado, sin embargo, los jainistas radicalizaron su postura. Para ellos, no sólo comer carne, sino también comprarla, venderla y cocinarla, supone una grave ofensa para la compasión; Pániker, 2001, pp. 65 y 490-491. Dentro del vegetarianismo, el llamado «veganismo», que excluye toda ingestión de carne animal (incluyendo el pescado), así como los productos animales tales como la leche y los huevos, es el compromiso más próximo con el jainismo. De acuerdo con los datos proporcionados por Petrinovich, sólo entre el 2 y el 9 por ciento de los vegetarianos son veganos; véase 1999, p. 364.

[20] Pániker, 2001, p. 66.

[21] Pániker, 2001, p. 490.

dad que otrora fue el privilegio de unos pocos. De acuerdo con los datos proporcionados por B. E. Rollin, en 1940 en los Estados Unidos cada granjero aportaba comida para once personas; en 1990 lo hacía para ochenta. En 1950 el 30 por ciento de la renta disponible se gastaba en comida; en 1990 era el 11,8 por ciento. En 1933 el número de huevos que, como media anual, ponía una gallina era de setenta; hoy alcanza los doscientos setenta y cinco [22]. Con el desarrollo de la genética desde la década de los cincuenta del siglo pasado, el rendimiento en la producción lechera, por ejemplo, es sencillamente espectacular. Las razas de vacas lecheras francesas más eficientes producen hasta 10.000 litros de leche por año y vaca. En África el rendimiento medio no alcanza los 1.000 litros [23].

Los españoles de cierta edad conocen bien esta evolución. En su infancia tal vez leyeron los tebeos de *Carpanta*, un pícaro personaje uno de cuyos mejores sueños era el de comerse un pollo asado. Hoy en día la producción masiva de pollos hace que su precio sea muy asequible. El «otro» precio es, sin embargo, muy duro desde el punto de vista moral. Como lo es el de la ternera blanca o el *foie* [24].

Fue Ruth Harrison la pionera en la denuncia de estos métodos que convierten a los animales en una de las piezas del engranaje que transforma los piensos, el agua o la leche en filetes, huevos o jamón york una vez que aquel alimento ha pasado por el cuerpo de un animal hasta que éste alcanza el peso y talla que hacen del proceso algo económicamente rentable [25]. Harrison, con todo, no consiguió con la publicación de *Animal Machines. The new factory farming industry* [26] *(Animales-máquina. La nueva industria de la ganadería automatizada)* el éxito que sí logró Peter Singer en 1975 con *Animal Liberation (Li-*

[22] *Farm Animal Welfare*, Iowa State University Press, Ames (Iowa), 1995. He tomado las referencias de Petrinovich (1999, pp. 356 y 358).

[23] Digard, 2002, p. 141.

[24] Para una explicación profusa del modo en el que se genera ternera blanca, véase el capítulo «Descendiendo a la granja factoría» de *Liberación animal* de Peter Singer.

[25] Un folleto editado a finales de los setenta por el Departamento de Agricultura de Nueva Gales del Sur (Australia) indicaba, en referencia al almacenamiento de cerdos, que: «Un establo de cerdos debe ser imaginado como algo similar a una fábrica con materias primas (crías y alimentación) que se sitúan en un polo y el producto final (carne de cerdo y beicon) saliendo por otro»; citado por Singer, 1980*b*, p. 330 n. 9.

[26] Vincent Stuart, Londres, 1964.

beración animal), una obra en la que, como Harrison, Singer difundía la vida de explotación y miseria que sufren los animales en las instalaciones que él denomina «granjas industriales» y además ofrecía ciertos principios con los que abogar en favor de la abolición del sufrimiento animal. Parecía que la gente, ha afirmado Singer, había «estado esperando a que sus sentimientos sobre el maltrato a los animales fueran respaldados por una filosofía coherente» [27].

¿Cuál es esa «filosofía coherente»? Como apunté en el capítulo segundo, se trata, en esencia, de la combinación de una constatación fáctica (la mayoría de los animales que nos comemos tienen capacidad de sufrimiento) y de un principio moral: la igual consideración de los intereses de todos aquellos seres a quienes podemos afectar con nuestros actos [28]. Con ello Singer recupera lo que tiempo atrás defendiera el filósofo inglés Jeremy Bentham, uno de los padres del utilitarismo contemporáneo al que ya hicimos referencia en el capítulo anterior [29].

De acuerdo con Bentham: «cada persona debe contar por uno y nadie más que por uno» [30]. Como ya sabemos, los animales no humanos no son personas, pero en todo caso deben contar como pacientes morales. Si no computáramos sus intereses meramente por el hecho de que no pertenecen a la especie humana, estaríamos discriminándoles injustificadamente; nos comportaríamos como «especieístas» [31].

[27] Véase Singer, 2002, p. 341. De la capacidad persuasiva de Singer da cuenta Brian Barry, que dice conocer a varios filósofos que se convirtieron al vegetarianismo tras leerle; véase Barry, 1989, p. 206.

[28] Singer, 1980*b*, pp. 328-329. «Igual consideración de intereses» no quiere decir «consideración igual» de todos los intereses, esto es, que todos hayan de recibir el mismo peso. Esto es algo en lo que Singer ha insistido repetidamente (véase 1980*b*, p. 329) para hacer frente a aquellos que, como Frey, justifican el consumo de carne porque el valor de la vida humana es superior a la del pollo (Frey, 1983, p. 109). Como veremos más adelante, lo que se quiere afirmar cuando se postula nuestra obligación de respetar la vida del pollo no es que su vida supera o iguala a la vida humana, sino a algunos de nuestros intereses y placeres, que bien podrían dispensarse.

[29] De acuerdo con Geoffrey Scarre, el propio término «utilitarismo» se debe a Bentham, que lo utiliza por primera vez en 1781; véase 1996, p. 4. Para una historia del «olvido» de la cuestión animal en la filosofía anglosajona desde la obra de Bentham, véase Cavalieri, 2001, pp. 67-68.

[30] Mill, 1992, p. 64.

[31] Véase Singer, 1999, p. 42. El término «especieísmo» fue utilizado por primera vez por Richard D. Ryder en 1970.

Esto es lo que tradicionalmente habría pasado con los intereses de los animales, que, meramente por un prejuicio de especie, nunca han sido tenidos debidamente en cuenta. Por ello, el principio de igualdad resulta violado. Es hora, nos dice Singer, de que dejemos de ser especieístas y tomemos en consideración el sufrimiento animal producido por la satisfacción de algunos de nuestros placeres que, en comparación con el bienestar animal, no deberían tener tanto peso.

> Para evitar el especieísmo —concluye Singer en alusión a la dieta— debemos parar esta práctica. Nuestro hábito es todo el apoyo que la industria de la carne necesita. Puede que la decisión de cesar en darle ese apoyo sea difícil, pero no lo es más que lo que hubiera sido para un blanco sureño ir en contra de las tradiciones de su sociedad y liberar a sus esclavos: si no modificamos nuestras costumbres alimenticias, ¿cómo podemos censurar a los esclavistas que no cambiaron su propio modo de vida? [32]

La lógica de la despensa

Es indudable la influencia que el utilitarismo ha tenido en el movimiento en defensa de los animales. Sin ir más lejos, en la declaración fundacional de la primera sociedad protectora de los animales creada en el mundo (la Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals), se halla toda una proclamación de tal doctrina: «La moralidad consiste en el deseo, racionalmente encaminado, de promover la felicidad general» [33].

Sin embargo, no todos los que se han considerado utilitaristas han abrazado o abrazan el vegetarianismo, que, según Singer, se deriva de la asunción de las premisas utilitaristas. Para empezar, nada más y nada menos que el propio Jeremy Bentham, de quien, básicamente,

[32] Singer, 1986, p. 223.

[33] Citado en Ryder, 1998, pp. 20-21. En todo caso, la utilitarista no es la única influencia en la RSPCA. De acuerdo con el estudio de Linzey, el fundador de la organización (Arthur Broome) fue un hombre muy influido por las ideas del teólogo del XVIII Humphry Primatt, uno de los responsables en el cambio de orientación de la doctrina del catolicismo sobre nuestras obligaciones hacia los animales; véanse Linzey, 1996*b*, p. 44, y *supra* Introducción y capítulo tercero.

importa Singer la «filosofía coherente» con la que promover la proscripción del consumo de carne. Es frecuente citar el pasaje de Bentham del capítulo XVII de la *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, en el que, en referencia a la Revolución Francesa, se pregunta cuándo se tendrá debidamente en cuenta la capacidad de sufrimiento para acabar así con la discriminación hacia los animales. Es menos frecuente, en cambio, aludir a lo que Bentham dice antes en ese mismo capítulo [34]. En él Bentham se las ve con los límites de la justicia penal, y, en los preliminares de esa discusión, se pregunta qué otros agentes existen que, aparte del ser humano, están bajo su dominio y al tiempo sean capaces de penar y disfrutar. Su respuesta es «otros animales» que, nos dice, han sido degradados a la categoría de «cosas» por los antiguos juristas insensibles. En ese punto hace una llamada cuyo final es la apelación que ya conocemos. Pero previamente Bentham afirma:

> Hay muy buenas razones por las que nada debiera impedirnos comer tantos animales como queramos; nosotros nos sentimos mejor por ello, y ellos no se sienten peor. Los animales carecen de las anticipaciones prolongadas que nosotros tenemos de las futuras miserias. Por regla general la muerte que les procuramos es, y siempre puede ser, más rápida y, por ello, menos dolorosa que la que les esperaría en el curso inevitable de la naturaleza [35].

El utilitarismo no acoge necesariamente el vegetarianismo por varias razones. En primer lugar, algunos utilitaristas han argumentado que el vegetarianismo es una actitud absurda si con mi renuencia a comer carne pretendo evitar el sufrimiento de los animales. La razón es que si me gusta comerla, ese sacrificio que supone para mí dejar de probarla sólo se vería compensado por el impacto que mi acción tendría sobre la industria que produce carne para el consumo humano. Y éste, si son sólo unos cuantos los vegetarianos en el mundo, es prácticamente despreciable. Sólo una acción coordinada a gran escala sería

[34] Sí lo hace en cambio Singer; véanse 1999, pp. 257-258, y Francione (véase *infra* nota 35).
[35] Bentham, 1970, pp. 282-283. Ésta es la posición que Francione denomina el «error de Bentham», puesto que considerar que los animales son reemplazables hace imposible que tratemos los intereses de los animales como moralmente significativos; véanse 2000, pp. 133-134, y 1999, pp. 40-41.

eficaz. Mientras tanto, las pequeñas actitudes testimoniales hacen que ese excedente sea perfectamente absorbido por el mercado de carnívoros. Es más, podría ocurrir que el efecto del vegetarianismo marginal fuera que bajaran los precios de la carne, con la consiguiente reacción de los productores en términos de mantenimiento de los niveles de rentabilidad de su negocio, es decir, mediante el expediente de hacer más intensiva la producción, o sea, el sufrimiento animal. Así que, finalmente, ser vegetariano, desde el punto de vista utilitarista, no sólo es absurdo, sino igualmente contraproducente [36].

Además, está por probar que, como ha argüido Frey, dando por sentado que es condenable hacer sufrir y sacrificar a los animales para nuestro consumo, también lo sea comérnoslos [37]. Para Frey, deplorar el sufrimiento animal y ser carnívoro no es necesariamente insincero ni inconsistente por parte del que condena, de la misma manera que para el escritor español Ramón Pérez de Ayala: «Entre la taurofobia teórica y la taurofilia práctica no hay la contradicción que algunos se imaginan» [38], con lo que, concluía Pérez de Ayala: «Si yo fuera dictador en España, suprimiría de un plumazo las corridas de toros. Pero, entretanto que las hay, continúo asistiendo...» [39].

El problema al que apunta Frey es que el rango de las incoherencias por aprobaciones tácitas de una práctica es infinito. No se puede por ello mantener una concepción severa de la consistencia, una visión según la cual si uno desaprueba X, uno *no debe tener nada que ver con X*. Ello nos condenaría al aislamiento absoluto, a irnos a vivir a una isla desierta. Así, por el hecho de viajar a los Estados Unidos no se está aprobando la pena de muerte en aquel país. De la misma manera, arguye Frey, no por comer carne se está consagrando la explotación de los animales [40]. La alternativa es una modalidad menos severa de la coherencia (que Frey denomina «estricta») que conlleva que si uno desaprueba X, uno *no debe ayudar, apoyar o contribuir a X* [41].

[36] Gruzalski, 1989, pp. 185-188, y en la misma línea Hare, 1993, p. 229; Frey, 1983, pp. 32 y 34, y Devine, 1978, pp. 483-484.
[37] Véase Frey, 1983, pp. 28-29 y 32.
[38] Véase 1925, p. 259.
[39] Pérez de Ayala, 1925, p. 180.
[40] Véase Frey, 1983, pp. 221-233.
[41] *Ibid.*, pp. 233-240.

Por otro lado, bajo la perspectiva utilitarista podría ocurrir no ya que el vegetarianismo no fuera moralmente obligatorio por absurdo, o innecesario, como acabamos de ver, sino que, antes bien, el consumo de carne animal constituyera una *obligación moral*. Y ello porque entre las premisas del utilitarismo también se encuentra la de que los seres dignos de consideración moral son, bajo ciertas condiciones, «reemplazables» [42]:

> Esencialmente —explica el propio Singer— el problema es que el utilitarismo clásico hace de la vida algo reemplazable. Matar es malo si priva al mundo de una vida feliz, pero este mal puede ser compensado si otra vida igualmente feliz puede ser creada sin coste adicional. El utilitarismo clásico tiene esta consecuencia porque considera a los seres sintientes valiosos en la medida en que hacen posible la existencia de experiencias intrínsecamente valiosas como el placer. Es como si los seres sintientes fueran receptáculos de algo valioso y no importara si el receptáculo se rompe en tanto en cuanto otro estuviera a mano en el que el contenido del primero pudiera ser transferido sin que nada se perdiera por el camino [43].

El deber moral de consumir carne animal ha sido defendido, entre otros, por R. M. Hare (mentor académico de Peter Singer), Roger Crisp y Roger Scruton [44]. El argumento es, en los tres casos, básicamente el mismo: «Es mejor para un animal tener una vida feliz, incluso si es breve, que ninguna vida en absoluto» [45]. Convertirnos en vegetarianos es, desde el punto de vista utilitarista, un mal *para los propios animales* [46]. Este argumento fue bautizado como «lógica de la despensa» por Henry Salt y es esgrimido en muchos otros ámbitos además del contexto del consumo de carne animal [47].

A lo largo de su obra Peter Singer ha tratado de responder a ambos argumentos en contra del vegetarianismo: tanto el que apela a la nula

[42] Véase, por todos, Crisp, 1988, p. 42.
[43] Singer, 1990, p. 308.
[44] Véanse, respectivamente, Hare, 1993, p. 226; Crisp, 1988, p. 41, y Scruton, 2000, p. 100.
[45] Hare, 1993, p. 226. También Jesús Mosterín es partidario de esta tesis, aunque él no defienda la obligación moral de comer carne; véase Mosterín y Riechmann, 1995, p. 108.
[46] Véase Frey, 1983, pp. 184-186.
[47] Salt, 1989, p. 186, y 1892, pp. 62-63, e *infra* el capítulo octavo.

eficacia o efecto contraproducente de la actitud vegetariana individual como a la lógica de la despensa. En cuanto al primero de ellos, Singer ha contestado haciendo uso del que Derek Parfit denominó «quinto error en las matemáticas morales», la idea —equivocada— según la cual una acción sin efectos perceptibles no es moralmente errónea por ello [48]. Siendo así, ni siquiera la suma de esos actos que hace incrementar el sufrimiento de una persona hasta hacerlo perceptible haría de aquellas conductas individuales algo reprochable. Un ejemplo utilizado por Jonathan Glover, con el que defiende el principio contrario (el que llama «principio de la divisibilidad del daño»), es ilustrativo a este respecto [49]. Supongamos que en un pueblo cien personas están a punto de comerse las cien judías que cada uno tiene en su plato. En ese momento cien bandidos hambrientos toman el pueblo y cada uno quita a un habitante su ración alejándose al galope. Días después planifican la misma acción, pero a uno de los bandidos le asaltan dudas sobre la moralidad de su conducta. Uno de sus compañeros propone entonces que cada uno de ellos, en lugar de comer todo el contenido de los platos, coja una sola judía. Puesto que la pérdida de una solitaria judía no genera diferencia perceptible alguna a ninguno de los habitantes del pueblo, ningún bandido habrá dañado a nadie, con lo que pueden dormir tranquilos con sus estómagos bien llenos. Los lugareños, sin embargo, seguirán exactamente igual de hambrientos que la semana anterior [50].

Posteriormente a la publicación de *Liberación animal*, Singer acabó aceptando la existencia de «umbrales» por debajo de los cuales el vegetarianismo sí se convierte en una actitud meramente testimonial [51]. Así y todo el utilitarismo enjuicia las acciones por sus conse-

[48] Parfit, 1984, p. 75.

[49] «It makes no difference whether or not I do it», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 49 (suppl.), 1975. Singer se ha apoyado en este ejemplo; véase «Una filosofía vegetariana», en 2002, pp. 93 y ss.

[50] Parfit ha señalado que, en estos casos, hay que apelar a la acción colectiva, a lo que conjuntamente se logra cuando todos los individuos saben que con su comportamiento grupal se produce un efecto que sí es perceptible; véase Parfit, 1984, pp. 77 y 80. El problema es que el hecho de que colectivamente se logre un efecto perceptible y todos los individuos lo sepan sigue sin aportar a cada uno de ellos una razón para sumarse a la no realización de una conducta determinada. En esta línea, véase Crisp, 1988, p. 44.

[51] Véase 1980*b*, p. 335.

cuencias probables. La certeza de salvar diez pollos, ejemplifica Singer, es equiparable a la acción que tiene un 0,01 por ciento de probabilidades de evitar el sacrificio de 100.000. Desde el punto de vista individual, la ignorancia de si con mi acción no se supera el umbral que hace cierta la salvación de un animal no ha de afectarme siempre que haya alguna probabilidad, por pequeña que sea, de lograr un resultado deseable [52]. Por último, mediante las actitudes testimoniales o simbólicas no dejamos de impactar, aunque de manera oblicua, en la industria de la carne animal. En un contexto social en el que impera el no vegetarianismo, la renuencia a consumir determinados productos animales finalmente despierta la curiosidad, la discusión y la invitación a reflexionar sobre nuestro trato con los animales [53].

El argumento con el que más a fondo se ha tenido que emplear Singer es el que se resume en el lema de la «lógica de la despensa», o el compromiso utilitarista con la «reemplazabilidad» de los seres sintientes. Con esa premisa, el vegetarianismo que deriva de una posición utilitarista es siempre condicionado, o incluso prohibido, si resulta que con la práctica del consumo de carne no disminuimos la cantidad de placer en el mundo actualmente obtenida por los animales destinados a la alimentación humana, sino todo lo contrario. En todo caso, el presupuesto para defender el consumo de carne animal es que esos animales no sean criados mediante los métodos de la explotación agropecuaria intensiva, sino respetando su bienestar [54].

Una primera vía explorada por Singer para resistirse a esta conclusión es que el platillo de la balanza de los sufrimientos padecidos por los animales no queda compensado por el de la satisfacción de nuestros intereses dietéticos. El problema es que en ningún momento Singer ha esbozado siquiera los grandes números de ese cómputo. Todo lo más ha insistido en que los beneficios derivados de la generalización del vegetarianismo no redundan sólo en los animales, sino también en el medio ambiente, en los seres humanos, que seguirán una dieta más sana, en los millones de hambrientos del Tercer Mundo (pues los pastos serán de uso exclusivo para la alimentación humana)

[52] *Ibid.*, p. 336. En el mismo sentido Crisp, 1988, p. 45.
[53] Véase Crisp, 1988, p. 45.
[54] Así, por todos, Crisp, 1988, pp. 41 y 47.

y en los que trabajan en el sector alimentario, ya que se verán exentos de seguir cumpliendo una tarea que no deja de resultar penosa [55]. Sin embargo, desde el punto de vista utilitarista no basta con señalar la existencia de esos presuntos beneficios «objetivos», sino que debe indicarse la intensidad de las preferencias de seguir una u otra opción, esto es, cuánto, por ejemplo, prefieren seguir comiendo carne los millones de seres humanos que disfrutan haciéndolo frente a lo que han de preferir no sufrir los animales de quienes procede ese alimento [56].

La segunda ruta apela al conocido como argumento de la «pendiente resbaladiza». Así lo expone el propio Singer: «independientemente de cuán humanas sean nuestras intenciones originales, en la medida en que sigamos comiendo animales hay peligro de que retrocedamos hacia los métodos de trato con los animales hoy en día vigentes» [57].

Los argumentos del tipo «pendiente resbaladiza» son conjeturas que, por eso mismo, están necesitadas de prueba. En general, lo que se sostiene al manejar este razonamiento es que una vez dado un primer paso en una dirección (por ejemplo tolerar el consumo de cierta carne animal) hay una tendencia irrefrenable que conduce a acabar admitiendo comportamientos juzgados intolerables desde el principio. Es como si operara un mecanismo causal, como efectivamente es el de la gravedad ejercida sobre los cuerpos en un plano inclinado que les hace descender. Alternativamente, lo que se aduce es que, *lógicamente*, una vez aceptado A estamos comprometidos racionalmente a aceptar B [58]. La primera variante del argumento, la versión causal o empírica, que es la que maneja Singer, no puede ser una respuesta concluyente frente al vegetarianismo condicional hasta tanto no se disponga de datos fiables con respecto a esa propensión de abuso. Así lo ha reconocido el propio Singer: «Confieso que en otros contextos —el debate sobre la eutanasia, por ejemplo— he sido crítico con los

[55] Véase Singer, 1980*b*, pp. 333-334.

[56] Se trata de uno de los escollos clásicos del utilitarismo (junto con la dificultad de la comparación interpersonal de utilidades): el de la construcción de una función cardinal de utilidad que nos permita medir la intensidad de las preferencias y así calcular la utilidad esperada para maximizarla.

[57] Véase 1980*b*, p. 332.

[58] Véase Hartogh, 1998, p. 281.

argumentos del tipo "pendiente resbaladiza". Se trata de enjuiciar en cada caso si el riesgo de resbalarse es real o imaginario» [59]. En cuanto a la segunda variante (la versión «lógica»), tampoco resulta convincente. Tomemos el ejemplo de la eutanasia al que el propio Singer alude. Pues bien, no hay necesidad lógica alguna en, pongamos por caso, tolerar el asesinato de personas inocentes una vez que permitimos ayudar a suicidarse a quien, de manera competente, desea poner fin a su vida. De la misma manera, no por consumir huevos de gallinas de corral o carne procedente de animales criados en libertad y sacrificados indoloramente, uno al tiempo ha de tolerar o aplaudir los espectáculos cruentos con animales.

La tercera estrategia desplegada por Singer para rebatir el argumento basado en la lógica de la despensa consiste en el abandono del tipo de utilitarismo que ampara la reemplazabilidad, la idea de que, en la medida en que mantengamos estable el nivel de bienestar en el mundo, sustituyendo unos seres sintientes por otros con experiencias placenteras similares, la eliminación de aquéllos para alimentarnos con su carne es una acción no reprochable desde el punto de vista moral, o incluso moralmente obligatoria. Ésta es una seña de identidad del que Singer denomina «utilitarismo clásico» [60], una teoría ética con muy contraintuitivas implicaciones: en el marco del utilitarismo clásico tampoco sería moralmente condenable el asesinato de seres humanos inocentes siempre que haya reemplazo. Así, el utilitarista clásico no dispondría de ninguna razón para oponerse a la «modesta» propuesta que Jonathan Swift, en una clave ácidamente sarcástica, elevó en 1729 para paliar la miseria en Irlanda. La idea consistía en satisfacer con nuevos manjares los gustos de los ricos y librar las calles de pillos y ladronzuelos: organizar casas de engorde de niños para el consumo de su tierna carne [61]. En efecto, en fechas más próximas, un utilitarista consecuente y no especieísta como Frey no tiene reparos en admitir la utilización de seres humanos en la experimentación (aun no habiendo consentimiento por su parte) si son posteriormente sustituidos por otros [62], o la preferencia por el uso de un ser huma-

[59] Singer, 1980*b*, p. 332.
[60] Véase Singer, 1990, p. 297.
[61] Swift, 1973 (1729), pp. 503-504 y 507.
[62] Véase Frey, 1983, pp. 161-162.

no severamente discapacitado antes que un babuino, pues la vida de este último es más valiosa [63]. En ese mismo espíritu, Frey también nos plantea, no retóricamente, el siguiente desafío:

> Tenemos licencia para acabar con las poblaciones animales cuando hay una sobrepoblación notable y, por tanto, una amenaza para el equilibrio ecológico. ¿Por qué no tenemos entonces licencia para reducir nuestra propia especie que en muchas partes del mundo desde hace tiempo ha esquilmado los recursos alimenticios? Si la reverencia a la vida es compatible con la reducción de los animales, ¿por qué no es compatible con la de los humanos? [64].

El asesinato de inocentes podría, sin embargo, ser objeto de reproche en el marco del utilitarismo clásico si computamos la angustia de los que vivan en una sociedad donde no se castiga. Se trata de un fundamento indirecto del reproche (la incorrección no se refiere al mal hecho a la víctima del asesinato, sino al resto que conocen de tal práctica y sufren la angustia de pensarse los próximos) que no alcanzaría a la eliminación de aquellos que, como los niños muy pequeños, no tienen sentido de su propio futuro, reproche que además desaparece en tanto en cuanto los asesinatos fueran practicados clandestinamente [65].

Una última baza del utilitarista clásico para que la prohibición del asesinato case en el modelo consiste en tomar en consideración el placer que los seres humanos, hechos desaparecer secretamente, habrían obtenido si se les hubiera permitido seguir viviendo. Si resultara que la felicidad truncada tenía algún valor positivo, porque el ciclo vital de una existencia placentera era aún largo, su sacrificio fue moralmente erróneo (recordemos que el utilitarista tiene como anhelo la maximización del bienestar). Pero: ¿lo es también la no procreación en la medida en que se priva de un bienestar probable a un ser futuro? La respuesta, para muchos utilitaristas, es afirmativa [66], conclusión que, al igual que la permisión del asesinato bajo ciertas condiciones,

[63] Frey, 1997, pp. 131-132.
[64] Véase 1983, pp. 107-108.
[65] Singer, 1990, pp. 297-298.
[66] Véase, por todos, Hare, 1993, pp. 67, 70-71, 87-88 y 153-154.

no es fácilmente digerible, pues nos obliga a poblar el mundo hasta límites casi insostenibles[67].

Dada esta acumulación de inconvenientes que acompaña al utilitarismo clásico, Singer ha defendido otra versión del utilitarismo: el que él denomina «utilitarismo de la preferencia». De acuerdo con esta variante:

> una acción contraria a la preferencia de cualquier ser es incorrecta, salvo que esa preferencia sea superada por preferencias contrarias con mayor peso. Matar a una persona que prefiere seguir viviendo es así erróneo, permaneciendo estables todos los demás factores. A diferencia del utilitarismo clásico, el utilitarismo de la preferencia hace del asesinato un mal directo hecho a la persona matada puesto que es un acto contrario a sus preferencias. El hecho de que la víctima no siga ahí para lamentar que sus preferencias han sido arruinadas es irrelevante[68].

Con ello el argumento de la reemplazabilidad queda anulado mediante el expediente de consignar una capacidad distinta de la mera de sufrir como moralmente relevante: la capacidad de tener preferencias, es decir, de ser autoconsciente. A diferencia de los seres meramente conscientes, los seres autoconscientes, como los seres humanos, no sólo tienen *experiencias* placenteras y dolorosas, sino *preferencias*. Eso hace que la reemplazabilidad no pueda funcionar con ellos. ¿Tampoco con los animales no humanos?

[67] Véanse Parfit (1986, pp. 148-150), que denomina «conclusión repugnante» a este compromiso, y Singer, 1990, pp. 308-309. El utilitarista clásico dispone de dos alternativas frente a la conclusión repugnante. En primer lugar, no acoger la versión «total» del utilitarismo. Se trata de la variante utilitarista que desplaza las consideraciones basadas en la calidad del bien disfrutado en beneficio de la cantidad global que de él se logra y que se resume en la idea según la cual «el mayor volumen de leche puede darse en un vasto montón de botellas conteniendo solo una gota». Antes bien, de lo que se trataría es de tener en cuenta la utilidad media por individuo. Imaginemos que actualmente la población es de 100 individuos y la utilidad es de 500 unidades. Toda utilidad positiva que el nuevo ser brindara por debajo de cinco unidades hace que no deba llegar a existir, puesto que su presencia hará bajar la utilidad media, aunque la utilidad total se incremente. En segundo lugar, el utilitarista podría entender que el reemplazamiento de un ser por otro *no es moralmente obligatorio*, sino que, cuando se practica, hace del asesinato del primero un acto *moralmente neutral*. Es la propuesta defendida por Roger Crisp; véase 1988, p. 42.

[68] Singer, 1990, p. 298.

La vida como un viaje incierto

Para ilustrar por qué no es admisible el argumento utilitarista de la reemplazabilidad para el caso de los seres humanos, Singer nos propone considerar la metáfora shakesperiana de la vida como un viaje incierto. Imaginemos, nos sugiere, que desde siempre he estado fascinado por las montañas. Puesto que he vivido en un sitio muy alejado de ellas, las oportunidades de hacer excursiones han sido escasas. A lo largo de los años, he sabido del misterio del Himalaya, y he llegado a cultivar la ambición secreta de ir al Nepal. Resulta que el precio de los billetes de avión excede con mucho mis posibilidades económicas, por lo que finalmente decido ir en barco. El viaje se revela mucho peor de lo esperado. Desde Calcuta, y puesto que apenas cuento con dinero suficiente, he de alcanzar el Nepal en los más variopintos medios de transporte, pasando todo tipo de calamidades. Finalmente llego a Katmandú. La excursión arranca y, aunque he arribado en un estado físico lamentable, comienzo por fin a disfrutarla. Llegamos al monasterio de Tiangboche desde donde la vista es indescriptible. Mi sueño ha culminado (1).

Podemos imaginar distintas variaciones en el relato. Por ejemplo (2) que no llego al monasterio sino que contraigo hepatitis B a mitad de camino, lo cual me obliga a ser evacuado a Katmandú, donde me recupero pero no lo suficiente como para reemprender la aventura. En la tercera versión de la historia, una vez que en la agencia de viajes me han dicho cuánto cuesta el billete, me desanimo y gradualmente abandono la idea de iniciar el viaje, olvidándome también de mi pasión por los picos. O bien (4) cabe finalmente que nunca tuviera interés alguno en las montañas y por ende en la cordillera del Himalaya.

Pues bien, de acuerdo con Singer, si nos correspondiera vivir esa historia, la jerarquía de las versiones sería la siguiente: $1 > 4 > 3 > 2$ [69]. Si comparamos la vida con un viaje (con todas las cautelas, pues no necesariamente hay un único punto de llegada, como en nuestra historia del himalayista), esa metáfora tal vez nos ayude a entender lo erróneo de frustrar deliberadamente el viaje una vez éste ha comenza-

[69] Véase Singer, 1987, pp. 156-157.

do. Si uno puede conceder que el propósito del viaje es alcanzar el destino, la frustración será tanto más errónea cuanto más se haya invertido en él [70]. A lo largo del viaje iniciado no hay ningún punto en el que el abandono *no importe*, aunque en algunos estadios importa más que en otros. Y la importancia, o el valor, lo es de manera interna (es decir, para el «propietario» del viaje), pero también para los demás que «invierten» (en el más amplio sentido de la palabra) en él [71]. La idea de Singer es, en definitiva, que como seres con la capacidad de preferir continuar existiendo, de nada nos servirá saber que, si se nos frustra deliberadamente la vida, habrá *otro* que inicie el viaje. Ese reemplazo, nos dice Singer, no compensará la pérdida porque todo el tiempo y el esfuerzo habrán de emplearse de nuevo antes de que llegue la remuneración (hay un lapso de tiempo en el que el balance neto de bienestar es negativo). Tendremos los desvelos de dos viajes, nos dice, pero sólo la recompensa de uno [72].

La propuesta de Singer ha sido atacada desde varios frentes. Desde las filas de aquellos que no conciben que haya razones para el vegetarianismo moral se ha insistido en que los animales no humanos no son «viajeros» en el sentido singeriano. Para serlo, apunta Ruth Cigman, se debe poder percibir la frustración o pérdida del viaje como una desgracia *para el propio viajero* (el sujeto de la vida), y sólo los seres humanos tienen esa capacidad. Los animales no calibran su muerte como un infortunio *para ellos* [73], pues es dudoso que los animales

[70] En el mismo sentido, véase Dworkin, 1994, pp. 118-119.

[71] Singer, 1987, pp. 159-160. Singer se refiere fundamentalmente a los padres.

[72] Singer, 1987, pp. 166-167 y 169. Evelyn Pluhar ha recurrido a un ejemplo similar al de Singer para ilustrar el «valor» de la autoconciencia y la capacidad de tener preferencias. Supongamos que somos los encargados de la sala de proyección de un cine. Pues bien, «reemplazar» seres meramente conscientes (matarlos para generar otros) supone sencillamente cambiar el rollo de una película que es esencialmente incoherente y proyectar otro de una película igualmente caótica (en eso consisten las vidas de seres meramente conscientes: en un cúmulo desarticulado de experiencias). En cambio, cuando hacemos eso con seres autoconscientes, estamos destrozando el argumento de una película coherente y empezando a proyectar una nueva cuyo desenlace tampoco llegaremos a ver; véase Pluhar, 1995, p. 200.

[73] Véanse Cigman, 1981, pp. 47-50 y 54; Gómez Pin, 2002, p. 218, y Le Bras-Chopard, 2003, p. 51. En un seminario conjunto sobre Bioética y Justicia organizado por el Consejo General del Poder Judicial y el Ministerio de Sanidad y desarrollado en Madrid del 6 al 8 de octubre de 1999, el magistrado del Tribunal Constitucional D. Rafael Mendi-

no humanos tengan sentido del futuro. Esa condición ahistórica fue descrita vivamente por Nietzsche, como se ilustra en la cita que abre este capítulo. En la misma línea, Rousseau afirmaba en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* que el animal «jamás sabrá [...] lo que es morir» [74]. En su opinión la conciencia de la muerte y sus padecimientos «es una de las primeras adquisiciones que hizo el hombre, alejándose con ello de la condición animal» [75]. Heidegger, por su parte, llegó a decir que el animal no muere por «no poseer la vida» [76].

Sin embargo parece posible predicar de los animales que desean continuar existiendo, pues muchos de ellos se infligen a sí mismos dolores terribles para continuar viviendo, royéndose, por ejemplo, una garra cuando han quedado atrapados. Al decir de Francione, la sentiencia presupone el deseo de continuar existiendo, pues ser ser sintiente supone tener bienestar experiencial. Puede que los animales no tengan pensamientos sobre el número de años que vivirán, pero, en virtud de tener un interés en no sufrir y en experimentar placer, tienen interés en permanecer vivos [77].

Es cierto que el afán de supervivencia no es una propiedad exclusiva del género humano, pero, como ha puesto de manifiesto el neuró-

zábal precisaba de la siguiente forma el alcance del derecho a la vida establecido en el artículo 15 de la Constitución española: «aunque el artículo 15 diga que todos tienen derecho a la vida, no está hablando de mi perro San Bernardo. Entonces, la vida animada tampoco es la vida de la que habla la Constitución. ¿De qué vida habla la Constitución? La Constitución habla de la vida consciente, de la vida personal. Entonces, yo creo —esto es una convicción personal y la expongo, con la seguridad y la vehemencia de todas las convicciones personales, pero también con la humildad de saber que me puedo equivocar— que el derecho a la vida sólo tiene sentido para quien tiene conciencia de la muerte. Nada más. La idea de la muerte hace sufrir, provoca sufrimiento. Yo tengo un San Bernardo, acabo de decirlo, cuyas expectativas de vida son cortas, son breves, son más breves que las de cualquier otro perro. Él no lo sabe. Yo sí lo sé. Él vive alegre y despreocupado y un día morirá plácidamente. Yo, cada vez que me acuerdo de que tiene poca vida, pocos años de vida, lo paso muy mal. Entonces, la vida, el concepto constitucional de la vida es un concepto que no tiene nada que ver con la vida vista desde su proyección biológica en su sentido más amplio. Tiene un sentido muy estricto, muy limitado»; véase Mendizábal, 2000, p. 180.

[74] Rousseau, 1989 (1754), p. 222.

[75] *Ibid.*

[76] Citado en Le Bras-Chopard, 2003, p. 51.

[77] Véase Francione, 2000, pp. 137-138, y 1999, p. 46.

logo Antonio Damasio, sí es singularmente humano el *grado* de conocimiento de ese afán. La diferencia viene dada por su nivel de conciencia: la inmensa mayoría de las especies animales no están al tanto de ese anhelo y el ser humano claramente sí[78]. Cuando nos enfrentamos con el hecho de nuestra desaparición, o la muerte ajena, lo consideramos trágico tanto porque la persona que se fue valoraba la vida y quería seguir viviendo cuanto porque debió haberla valorado y no lo hizo: era una posibilidad abierta y desgraciadamente no la abrazó en vida; erró, podríamos decir, al no tener un deseo correcto (el aprecio por la vida) y ya no hay tiempo para que lo adquiera. De los animales podemos decir, ante su desaparición, lo primero (nos entristece porque con su comportamiento demuestran que anhelan seguir viviendo), *pero no lo segundo*. Los animales no desean vivir *porque valoren la vida*. Ello supondría atribuirles la capacidad de tener deseos categóricos; deseos que no son meramente «reactivos» (uno desea comer cuando tiene hambre o escapar cuando el cepo aprieta la garra) sino que tienen como contenido la actividad misma. En el caso de la vida, la actividad de vivir se *presupone* al desear comer, escapar o escribir un libro, pero uno *puede resolver que desea* seguir viviendo *para* escribir un libro, o *para* tener hijos, o *para* llegar al monasterio de Tiangboche. O a la inversa: el suicidio es un deseo categórico que resuelve, más que asume, la continuidad de la existencia. Esta dimensión de la preferencia resulta muy difícilmente predicable en los animales[79].

> Sólo al hombre —decía Schopenhauer—, que no está entregado, como el animal, a los meros sufrimientos corporales limitados al presente, sino también a los espirituales, incomparablemente mayores y cedidos por el

[78] Véase 1999, p. 137. Se suele mencionar el caso de los elefantes como una de las especies que tendría conciencia de la muerte y una suerte de rito funerario. Así lo destacó Cynthia Moss en un célebre estudio (*Elephant Memories*, Fawcett Columbine, Nueva York, 1988) que siguió a más de treinta años de observación de una familia de elefantes salvajes en Kenia.

[79] Cigman, 1981, pp. 55-59. Tal vez por todo ello sea por lo que, como ha indicado Cora Diamond, sólo los seres humanos reciben funerales, y no los animales (salvo excepciones excéntricas); véase Diamond, 1978, p. 468. Véase en contra Cavalieri, para quien las tesis que vinculan el daño de la muerte a la posesión de autoconciencia pierden de vista el aspecto de privación y de inflicción de daño que supone la muerte; 2001, p. 116.

> futuro y el pasado, sólo a él le ha otorgado la naturaleza, como compensación, el privilegio de poder terminar su vida a voluntad incluso antes de que ella misma le ponga fin y, por consiguiente, de no vivir necesariamente, como el animal, mientras pueda, sino también mientras quiera [80].

De hecho, el propio Singer ha apostado por la posibilidad de proclamar que una vida autoconsciente es más valiosa que una vida sin autoconciencia y que algunos animales son más conscientes que otros. Supongamos un sujeto que tuvo una anterior vida equina y ésta fue la mejor posible. También gozó de una vida humana autoconsciente y ésta fue igualmente óptima en su género. De acuerdo con Singer, desde un punto de vista que no es el humano ni el equino, sino una perspectiva intersubjetivamente construida, uno escogería la existencia del ser con mayor desarrollo de la vida consciente y el mayor grado de autoconciencia y racionalidad [81].

Paola Cavalieri y Brian Barry, entre otros, han dudado de la plausibilidad del experimento mental de Singer. Las razones son conocidas. En primer lugar el ser humano realmente no puede saber nada de los placeres equinos. En segundo término, resulta difícil concebir un punto de vista supraindividual realmente neutral entre el ser humano y el caballo. O bien las preferencias no son ni humanas ni equinas (y entonces: ¿de dónde vienen?) o bien son de hecho humanas (y por tanto no son neutrales) [82].

Sea porque los animales no tienen conciencia de su propia muerte y por tanto no valoran la vida o porque, no siendo autoconscientes, tienen menor valor, todo lo que logra Singer es favorecer un vegetarianismo *condicional*: no debemos comer aquella carne procedente de animales criados intensiva y penosamente [83]. Pero para este viaje no hacían falta las alforjas de la metáfora del viaje a Tiangboche: con el utilitarismo clásico teníamos suficiente.

[80] Schopenhauer, 1993 (1840), p. 155.

[81] Singer, 1995, pp. 89-90.

[82] Cavalieri, 2001, pp. 110-111, y Barry, 1989, p. 205. Evelyn Pluhar, por su parte, ha criticado a Singer porque hay muchos más seres autoconscientes de los que él admite; véase 1995, pp. 202-204.

[83] Véase Frey, 1983, pp. 32, 34 y 99-102. Sólo dejaría de ser condicional si se asume el derecho a la vida de los animales: entonces sólo cabría comer carne del animal cuya muerte no ha sido causada directamente por el hombre.

Todavía podríamos albergar dudas sobre nuestra presunta acción cómplice con el «asesinato» cuando nos alimentamos con animales criados sin sufrimiento para su sacrificio y consumo. Pero piénsese en el ejemplo planteado por Cora Diamond: ¿el utilitarismo singeriano condenaría que comiera la carne del ciervo al que accidentalmente he atropellado en la carretera? No parece que haya ninguna razón para ello[84]. Con este argumento Diamond pretende ilustrar que hay algo fundamentalmente mal entendido cuando se defiende el vegetarianismo afirmando: «tampoco matamos a los seres humanos para comérnoslos». Diamond nos llama la atención de que no sólo no comemos carne de seres humanos criados y sacrificados para ello, sino que tampoco nos comeríamos al individuo al que ha matado un rayo, y en cambio no sería nada extraño alimentarnos con la vaca que murió accidentalmente. La diferencia que se le escapa al vegetariano es, según Diamond, la menor importancia que finalmente otorgamos a la vida animal[85]. Es cierto que algunos seres humanos no comerían la carne de otro ser humano que ha muerto accidentalmente, salvo por razones de estricta supervivencia, pero la pregunta de si estaría mal hacerlo aun en condiciones no excepcionales, es decir, la cuestión de si la práctica de la antropofagia (asumiendo, por ejemplo, que hay consentimiento por parte de los «allegados» al difunto) es moralmente condenable, permanece abierta.

El utilitarismo de la preferencia por el que aboga Singer tampoco logra evitar una de las problemáticas consecuencias del utilitarismo clásico: la imposibilidad de condenar el sacrificio de seres humanos inocentes. Que, aun abrazando el utilitarismo de la preferencia de Singer, pudiera seguir estando justificado matar inocentes es algo que señaló muy tempranamente el filósofo del derecho Herbert Hart. El argumento es simplemente demoledor: el utilitarismo de la preferencia nada cambia del utilitarismo clásico hasta tanto se mantenga aferrado a la idea de la adición de preferencias. Basta recordar cuál era la definición de Singer del utilitarismo de la preferencia: «una acción contraria a la preferencia de cualquier ser es incorrecta, *salvo que esa preferencia sea superada por preferencias contrarias con mayor peso*. Ma-

[84] Véase Diamond, 1978, pp. 467-468.
[85] *Ibid.*, pp. 471-472, y *supra* nota 79.

tar a una persona que prefiere seguir viviendo es así erróneo, *permaneciendo estables todos los demás factores*» (énfasis mío). Al individuo, aunque sea autoconsciente, se le seguirá pudiendo sacrificar en la medida en que su preferencia de seguir existiendo pese menos que la contraria de muchos de sacrificarle. Las personas no dejan entonces de ser consideradas receptáculos, salvo que ahora no lo son de placeres sino de preferencias [86]. Y, entonces, la tesis de la reemplazabilidad emerge nuevamente [87]. En el ejemplo del viaje al Himalaya, Singer asume, pero no prueba, que nada compensará el viaje frustrado aunque dispusiéramos de otro viajero. Cabría considerar que este segundo montañero va a disfrutar mucho más que el primero, y en ese caso matarle habría sido una acción irreprochable desde el punto de vista del utilitarismo de la preferencia, porque no sólo se habrá compensado la «deuda» que habríamos contraído al frustrar el viaje del primero, sino que se reportarán beneficios al agregado total de la satisfacción de preferencias, incluso para compensar la deuda momentánea de bienestar. Singer podría argüir que no cabe medir la intensidad sobre ese tipo de preferencias: que desear seguir existiendo es inconmensurable. Pero en ese supuesto habríamos abandonado definitivamente las coordenadas del utilitarismo.

En su respuesta inmediata a Hart, Singer afirmó que contestaría a sus críticas. Lo cierto es, sin embargo, que a la más importante de ellas, a la relativa al componente agregativista o aditivista que también se daría (como en el utilitarismo clásico), en el utilitarismo de la preferencia, no respondió entonces. En aquel momento la preocupación de Singer era evitar a toda costa que su modelo tuviera como consecuencia la obligación de brindar existencia al mundo (la conclusión repugnante de Parfit). Así, Singer afirma, concediendo a Hart, que el utilitarismo de la preferencia es una forma de maximizar la satisfacción de preferencias existentes, pero: «no en el sentido de que nos compela a crear más seres con preferencias que puedan satisfacer. La creación de preferencias que luego satisfacemos no nos hace ganar nada. Podemos pensar en la creación de preferencias no satisfechas como la generación de una deuda en el balance moral cuya satisfac-

[86] Hart, 1980, pp. 29-30. Igualmente Frey, 1983, p. 162, y Pluhar, 1995, pp. 205-206.
[87] Así, Crisp, 1988, p. 42.

ción meramente la cancela» [88]. Singer afirma que el núcleo de la crítica de Hart tiene que ver con las consecuencias que se derivan de su posición. Concretamente, con un escenario hipotético en el que los padres matan secretamente a un niño normal y feliz porque no quieren arrostrar la carga de mantenerlo. Ello no constituiría, en el esquema de Singer, un mal moral mayor que el cometido por los padres que no conciben un hijo por las mismas razones. La única diferencia relevante sería que, en el primer caso, se puede dar al niño en adopción. «Incluso con esta enmienda —responde Singer—, mi tesis resultará chocante a muchos lectores, como aparentemente le resulta a Hart. Pero, ¿es incorrecta? Aún sigo sin ver una buena razón para diferenciar moralmente entre los dos casos [...] y en ausencia de una buena razón para adoptar otra posición, me mantengo en mi creencia de que la moralidad de los dos actos no es intrínsecamente distinta.» [89] Singer podría tener razón en ese punto en la medida en que tanto en un caso (decidir no procrear porque se carece de los medios necesarios para procurar bienestar al futuro ser) como en el otro (decidir acabar con la vida del recién nacido por las mismas razones) se puede argumentar que todavía no hay sujeto que sufra la frustración de las preferencias (el viaje al Himalaya, por proseguir con la metáfora, no se ha iniciado). Pero éste, insisto, no era el principal problema avistado por Hart. El escollo es que el viaje *sí* haya comenzado, el viajero *quiera* proseguirlo y *haya otros tantos que prefieran truncarlo*. En el modelo de Singer al darse esa preferencia agregada no resulta reprochable acabar con la vida de un ser humano autoconsciente que tiene el deseo de seguir viviendo, y mucho menos con la de los animales que millones de seres humanos quieren seguir comiendo.

El propio Singer ha acabado admitiendo que el utilitarismo, aun en la versión que él defiende, puede pese a todo ser inasumible porque la preferencia individual se construye meramente como un factor más a sopesar en la balanza: «comúnmente sentimos —dice— que la prohibición del asesinato es más absoluta que lo que implica este tipo de cálculo utilitario. La vida de una persona, se afirma frecuentemente, es algo a lo que él o ella tiene *derecho*, y los derechos no han de ser

[88] Véase 1980, p. 53.
[89] *Ibid.*, p. 54.

objeto de transacción con las preferencias o placeres de los demás»[90]. Claro que a continuación añade: «No estoy convencido de que la noción de derecho moral nos ayuda o resulta significativa, salvo cuando es usada como una forma comprimida de referirse a consideraciones morales más fundamentales»[91].

Singer, hasta la fecha, no ha dado ese ulterior paso de asumir la teoría de los derechos abandonando del todo la tradición utilitarista, la fuente de su inspiración filosófica y la «ética coherente» con la que dar soporte al vegetarianismo: Jeremy Bentham. Pues eso supondría afirmar la inconmensurabilidad de ciertos bienes o preferencias y su defensa frente al cálculo agregativo[92]. Implicaría corregir la formulación del principio de igualdad moral de Bentham: los individuos no habríamos de contar como uno, no seríamos *uno más*, sino que cada individuo habría de contar *como único*. El mismo Singer ha insistido en que su asunción del principio de igual consideración de intereses no ha de construirse como la reivindicación de derecho alguno[93].

A veces, sin embargo, los tributos que rendimos a nuestros compromisos teóricos se dejan a un lado en la práctica. Así le ha ocurrido al propio Singer, como han ejemplificado Keith Tester y Deborah Blum al aludir a la siguiente historia[94]. En 1984 el movimiento radical ALF *(Animal Liberation Front)*, en el marco de una campaña de hostigamiento a los científicos que experimentan con animales, decidió enviar un simulacro de paquete-bomba a dos investigadores del Centro Regional de Investigación de Primates de California. El envoltorio contenía el libro de Singer *Liberación animal*[95]. Seguramente por esa razón, Singer se vio obligado a denunciar esas y otras prácticas violentas del ALF y ARM *(Animal Rights Militia)* en un artículo publicado en 1985. Lo hacía en los siguientes términos, que, pese a su extensión, conviene reproducir por completo:

[90] Singer, 1990, p. 298.
[91] *Ibid.* Véase *infra* capítulo sexto.
[92] Véase el capítulo sexto.
[93] Véase 1978, p. 122.
[94] Véase Tester, 1991, pp. 187-188.
[95] Véase Blum, 1994, p. 115.

El movimiento de liberación animal debe también contribuir a evitar la espiral viciosa de violencia. *Los activistas de la liberación animal deben colocarse irrevocablemente en contra del uso de la violencia, incluso cuando sus adversarios la utilizan contra ellos.* Por violencia quiero decir cualquier acción que cause daño físico directo a cualquier ser humano o animal; e iría más allá para incluir actos que causen daño psicológico como miedo o terror. Es fácil creer que porque algunos experimentadores hacen sufrir a los animales, es correcto hacerles sufrir a ellos. Esta actitud es equivocada. Podemos estar convencidos de que alguien que abusa de los animales es totalmente cruel e insensible; pero nos rebajamos a su nivel y nos colocamos en la senda equivocada si le dañamos o le amenazamos con hacerlo [96].

Una ética de las consecuencias

En un libro muy célebre en el que, entre otras cosas, sometía a examen la teoría de la justicia de John Rawls, el filósofo del derecho estadounidense Ronald Dworkin nos proponía distinguir entre tres grandes familias de teorías políticas: aquellas basadas en derechos, las que se fundan en deberes y las que se apoyan en objetivos [97]. Como ejemplo de esta última Dworkin proponía el utilitarismo (ese modelo que Singer se resiste a abandonar aunque reniegue de su versión clásica), una teoría que, según Dworkin, no se toma en serio a los individuos (como sí hace la ética basada en derechos) «porque —señala Dworkin—, si bien tiene en cuenta el impacto que provocan las decisiones políticas sobre los individuos, y de este modo se muestra concernida con el bienestar individual, funde tales impactos en sumas o medias totales y toma su incremento como algo deseable independientemente de la decisión de cualquier individuo» [98].

También se dice del utilitarismo que es una teoría moral *consecuencialista*, pues a lo único a lo que atribuye valor intrínseco es a los estados de cosas y no a las acciones (como sí haría en cambio un modelo deontológico o basado en deberes) [99]. Para el utilitarista las acciones

[96] Véase 1985, p. 13 (énfasis mío).
[97] Véase 1977, pp. 171-172.
[98] *Ibid.*, p. 172.
[99] Véanse Hooker, 2000, p. 129; Foot, 1993, p. 407; Bayón, 1989, pp. 462-464, 466-467 y 472; Frey, 1985*a*, p. 4, y 1985*b*, p. 65; Scheffler, 1982, p. 26, y Williams, 1973, pp. 82-84.

son sólo *instrumentalmente* valiosas, lo cual explica la posición de Bart Gruzalsky de acuerdo con la cual el vegetarianismo es una obligación moral en la medida en que se practique a gran escala, pues sólo entonces se consigue un estado de cosas mejor, pero no en otro caso. Como sabemos, si no hay esfuerzo coordinado el vegetariano actúa absurdamente, pues si *él* o *ella* no comen carne *otros* lo harán, con lo que el estado de cosas sigue siendo igual de disvalioso. Frente a ello, una ética deontológica apuesta por el carácter categórico de nuestras obligaciones. Como es bien sabido, éste es el caso de la ética kantiana [100]. Para un vegetariano no consecuencialista o kantiano, por tanto, comer carne es inmoral independientemente de lo que hagan los demás, puesto que él asume ese deber no como una estrategia o un medio para conseguir otros fines, sino por el mero hecho de que ése es su deber.

Cualquiera que no esté familiarizado con la literatura ético-filosófica consideraría muy excéntrica una posición moral que no tiene en cuenta en absoluto las consecuencias de las acciones. ¿Qué se va a tener en cuenta si no? El propio Rawls, que es un no consecuencialista, compartiría esta perplejidad. Él mismo ha afirmado: «Todas las doctrinas éticas que merecen nuestra atención toman en cuenta las consecuencias al juzgar la corrección. Una que no lo hiciera sería simplemente irracional, loca» [101]. Philippa Foot, otra filósofa destacada por su defensa del deontologismo, ha señalado que el atractivo del consecuencialismo reside en su punto de partida «más bien simple, de que nunca puede ser correcto preferir un estado de cosas peor a uno mejor» [102]. ¿Qué hay de censurable, entonces, en el consecuencialismo? La respuesta es: la concepción de los individuos como meros medios. Para el consecuencialista somos, en expresión de Bernard Williams, «canales de acciones que impactan en el mundo» [103]. Si lo más importante, lo que es objeto de valor intrínseco, son los estados de cosas (por ejemplo que haya menos sufrimiento animal), nuestras acciones, y por tanto los compromisos e intereses que tengamos, son dispensa-

[100] Kant, 1968 (1788), pp. 88 y 159, y Kant, 1990 (1785), p. 60. Véase igualmente el capítulo tercero.
[101] Véase 1971, p. 30.
[102] Véase 1993, p. 409.
[103] Williams, 1973, pp. 103-104 y 116-117.

bles si resultan instrumentalmente fútiles o inadecuados. Ni nuestro carácter ni nuestra integridad valen nada para el consecuencialista. Ello explica la línea de razonamiento de Gruzalski en contra del vegetarianismo (recuérdese: «si tú no comes carne, otro lo hará»). Para un no consecuencialista en este sentido, no cabe achacar al vegetariano estar provocando que aumenten los niveles de sufrimiento de la ganadería con su abstención a la dieta carnívora. De la misma forma, si un perverso guardián nazi nos propone elegir a quién sacrificar de entre los compañeros de barracón para así salvar a todos los demás (que de otro modo serán ejecutados por el guardián) y no accedemos a su diabólico juego, no cabría responsabilizarnos de haber provocado la muerte de esos compañeros.

Hemos de distinguir, por tanto, entre la responsabilidad en sentido moral y en sentido causal. En ciertos contextos podemos ser causa contribuyente a un resultado indeseable. Ello no obsta para que, si el precio es demasiado elevado en términos de nuestra integridad como individuos, dejemos que las cosas sigan su curso. El responsable moral es, en todo caso, quien decide y lleva a término una acción como la de incrementar el nivel de sufrimiento o sacrificar a los diez prisioneros del campo de concentración. Las consecuencias o efectos de nuestras acciones son, con todo, de absoluta relevancia moral. El juicio ético se transforma en una suerte de evaluación estética cuando todo lo que importa son las disposiciones de carácter de los individuos [104]. Inevitablemente actuamos y con ello sacrificamos algunos principios o intereses ajenos en detrimento de otros. Por ello no nos cabe obviar los estados de cosas resultantes de nuestro actuar.

El auténtico debate es, sin embargo, cómo *comparar* entre estados de cosas; cómo *determinar el precio* a partir del cual la integridad cede; cómo *ponderar*, al fin, entre bienes que no pueden ser simultá-

[104] Así parecía deslizarlo Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «Aun cuando por un especial disfavor del destino, o por la mezquina provisión de una naturaleza madrastra, le faltase enteramente a esa voluntad la capacidad de sacar adelante su propósito, si con el mayor empeño no pudiera sin embargo realizar nada, y sólo quedase la buena voluntad [...] con todo, ella brillaría entonces por sí misma, igual que una joya, como algo que posee en sí mismo su pleno valor»; véase 1990 (1785), p. 55.

neamente satisfechos. Así, toda teoría ética es, en algún sentido, consecuencialista, pero no toda concepción moral está comprometida con el componente «aditivo» o «agregativo», con ese modo «utilitarista» de jerarquizar entre los estados de cosas. No lo está, en concreto, la ética basada en los derechos. A ella hemos de dirigir ahora nuestra mirada.

CAPÍTULO 6

¿PARA QUÉ QUIEREN DERECHOS LOS ANIMALES?

> «¿Tienen "derechos" los animales inferiores? Sin duda, si los tienen los hombres.»
>
> HENRY SALT, *Animals' Rights*[1].

El sentido de los derechos

En el preámbulo a la Declaración Universal de los Derechos del Animal, proclamada en la sede de la UNESCO en París el 15 de octubre de 1978, se afirma que *todos* los seres vivos poseen derechos naturales, que la coexistencia de las especies implica un reconocimiento por parte de la especie humana del derecho a la vida de otras especies animales y que el respeto de los animales por parte de los seres humanos es un hecho inseparable del respeto del ser humano hacia sus semejantes.

Su articulado concreta más estas declaraciones genéricas. Así, se afirma que «Toda vida animal tiene el derecho a ser respetada» (artículo 2); que «Todo animal que depende del hombre tiene derecho a ser adecuadamente mantenido y cuidado» (artículo 5.1.); que «No debe ser abandonado o sacrificado injustificadamente bajo ninguna

[1] Véase 1892, p. 1.

circunstancia» (artículo 5.2.); que «Los experimentos con animales que involucren sufrimiento físico o psicológico violan los derechos de los animales» (6.1.), y que «Cualquier acto que involucre la muerte de un animal y cualquier decisión que conduzca a tal acto, constituye un crimen contra la vida» (artículo 7).

Resulta difícil identificar a quien por primera vez empleara la expresión «derechos de los animales», un enunciado que a más de uno le ha servido como supuesto de absurdo conceptual. Así se lo pareció a Thomas Taylor, un filósofo de Cambridge, que utilizó la idea de los «derechos de las bestias» para ridiculizar la propuesta de Mary Wollstonecraft que en 1792 abogaba por los derechos de la mujer en un escrito pionero del movimiento feminista *(Vindication of the Rights of the Woman)*[2].

Más allá de las mofas que pueda suscitar la noción, parece que nos tenemos que remontar a 1688, año en el que Thomas Tryon publica *Complaints of the birds and fowls of heaven to their Creator (Quejas de los pájaros y aves a su Creador)*, para localizar una primera apuesta por el otorgamiento de derechos a los animales no humanos[3]. Se trata de una obra escrita cuando el genérico ideal moral de los derechos estaba a punto de quedar plasmado en un texto jurídico que tuvo una gran relevancia en el desarrollo posterior de los llamados derechos humanos y que influyó decisivamente en la historia política estadounidense. En efecto, en 1689 se culmina, con la llamada *Declaración de Derechos (An Act Declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown)*, la conocida como «Gloriosa Revolución» en Inglaterra con la cual se derroca a Jacobo II. El Parlamento, subyugado de manera continua durante su reinado (Jacobo II llegó a mantener suspendidas sus funciones entre 1685 y 1688), obliga al nuevo monarca, Guillermo de Orange, a someterse a la referida Declaración para poder acceder al trono. En ella se determinan las condiciones del ejercicio del poder monárquico y al tiempo se reivin-

[2] Véase Singer, 1999, p. 37. Con el mismo espíritu que Taylor, entre los iusfilósofos españoles véase, por todos, Pérez Luño (1991, p. 102). El libro de Mary Wollstonecraft *(Vindicación de los derechos de la mujer)* está traducido por Isabel Burdiel y publicado por Cátedra y el Instituto de la Mujer en 1994 (Madrid).

[3] Véase Linzey, 1996*b*, p. 45 (el dato lo toma Linzey, a su vez, de Charles Magel: *Keyguide to information sources in Animal Rights*, Mansell Press, Londres-Nueva York, 1989).

dican todos los derechos que en el pasado habían sido socavados por la dinastía de los Estuardos. Ello hace que la Declaración de 1689 sea considerada el germen de las más célebres declaraciones de derechos estadounidense y francesa que tuvieron que esperar ochenta y siete y cien años respectivamente [4].

En todos esos textos jurídicos, así como en instrumentos y declaraciones anteriores tales como la Carta Magna inglesa de 1215 o la también inglesa Petición de Derechos de 1628 o las varias Cartas de las colonias en los Estados Unidos dadas a lo largo del siglo XVII, se concreta, como he indicado antes, un ideal moral: lo que hoy conocemos como derechos fundamentales [5]. Se ha discutido, y se sigue discutiendo, su génesis histórica; qué derechos humanos tenemos y si esa nómina constituye o no un *numerus clausus*; aun con mayor intensidad se debate por qué tenemos derechos y también quiénes los ostentan. Para algunos, esta última parece la cuestión más sencilla de resolver, pues en el propio concepto de «derechos humanos» aparece ya indicado el sujeto de los mismos: todos aquellos que sean seres humanos y sólo ellos [6]. Tal respuesta, sin embargo, es demasiado apresurada o en todo caso insuficiente. Al respecto de la protección de los animales, lo que nos preguntamos es si no habrá razones para que, como los seres humanos, algunos animales sean titulares de algunos derechos. Claro que antes de llegar a ese punto tal vez convenga abordar primero un asunto que emerge con carácter previo: ¿qué es «tener un derecho»? ¿Por qué es moralmente importante la atribución de derechos? ¿Para qué los querrían los animales?

A lo largo de la historia la pregunta sobre el concepto de derecho ha recibido distintas respuestas [7]. Durante la Edad Media, por ejemplo, la orden franciscana, con Guillermo de Occam a la cabeza, defendió la idea de que el derecho a algo no incluye necesariamente la pro-

[4] Páramo y Ansuátegui, 1998, pp. 782-791. Con posterioridad a la Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776 se promulga la Constitución (1787), en la que se incluye igualmente una declaración de derechos luego ampliada tras la Guerra de Secesión.

[5] Esas declaraciones son, por ello, consideradas como la prehistoria del proceso de positivación de los derechos humanos.

[6] Ésta es la respuesta de Gewirth (1980, pp. 103 y 317) y de Wasserstrom (1964, p. 631).

[7] Resulta fundamental insistir en que nos estamos centrando en el concepto de derecho (en el sentido subjetivo) y no así en el de ordenamiento jurídico o Derecho objetivo.

piedad de ese algo. A cualquier lego en Derecho le cabría preguntarse legítimamente cuán importante era subrayar tal cosa, pues parece que estamos ante una de esas disquisiciones escolásticas sin mayor consecuencia práctica. Para los franciscanos, sin embargo, la cuestión era de la mayor trascendencia, puesto que de ello dependía finalmente que pudieran seguir con rigor la doctrina de la pobreza apostólica que había propagado san Buenaventura, su teólogo más influyente.

La pregunta que, podríamos decir, inquietaba a los franciscanos era: ¿Cómo es posible ser pobre y usar recursos? La respuesta la ofreció el papa Nicolás III, protector de su orden, en la bula *Exiit qui seminat* promulgada el 14 de agosto de 1279. En ella Nicolás III afirma que la regla franciscana que obliga a la abdicación de la propiedad: «no implica la renuncia al uso de las cosas en todo caso para cualquiera, pues en lo que a las cosas temporales se refiere ha de considerarse la propiedad particular, la posesión, el usufructo, el *ius utendi* y el mero *usus facti*...» [8]. Así, resulta que los franciscanos no son propietarios (y por ello infieles seguidores del mandato de pobreza), sino simples consumidores o usuarios, de la misma manera que lo fueron Adán y Eva, quienes, durante el estado de inocencia, no tenían dominio sobre nada sino el simple *uso de hecho*. Sobre aquellos bienes que los monjes consumen o utilizan no tienen ningún derecho, pues no los pueden ceder o intercambiar. En la doctrina franciscana, por tanto, se desliza la idea de que esas dos facultades (la cesión y el intercambio) son inherentes a la propiedad, pero «derecho» como cierta facultad (de uso y consumo) y «propiedad» no son necesariamente lo mismo [9].

Cincuenta años después de la publicación de la bula *Exiit qui seminat*, la doctrina vertida por Nicolás III fue modificada por el papa Juan XXII mediante la Constitución *Quia vir reprobus* [10]. En

[8] La versión inglesa de la bula se recoge en el archivo electrónico franciscano: http://www.franciscan-archive.org/bullarium/exiit-e.html.

[9] Tuck, 1979, pp. 20-21. En su célebre estudio, Tuck contiende que, a su vez, las tesis sostenidas por Nicolás III son deudoras del pensamiento de Duns Scoto.

[10] El objetivo principal de la misma es responder a las opiniones heréticas de Miguel de Cesena, ex general de la orden franciscana. En dos cartas enviadas a toda la cristiandad Cesena había escrito: «Concorde y unánimemente profesamos y confesamos que, decir y afirmar que Cristo, mostrando el camino de la perfección y los Apóstoles, siguiendo ese camino y enseñándolo con su ejemplo a los que quisieran imitarlo, nada tuvieron por derecho de propiedad y dominio o derecho propio, en especial y en común, no es heréti-

ella Juan XXII señala que, con respecto al mero uso de recursos, que, supuestamente, caracterizaría la situación de Adán y Eva en el estado de inocencia (y ahora a los franciscanos), ello contradice expresamente las Sagradas Escrituras, en las que se puede leer el mandato dado por Dios a los hombres de: «Fructificad y multiplicad y henchid la tierra y sojuzgadla y *señoread* en los peces de la mar y en las aves de los cielos y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra» [11]. La propiedad, en definitiva, no sólo resultaba consustancial a la naturaleza humana, sino una realidad sancionada por la ley divina [12]. Además, con respecto a los bienes consumibles, la distinción franciscana entre propiedad y mero uso de hecho deviene imposible, pues, por su propia naturaleza, *usar* dichas cosas implica *consumirlas*, apropiarlas para hacerlas desaparecer, con lo que alguna propiedad (esto es, «derecho») sobre ellas se ha de tener. De otro modo, no se podrían usar (es decir, consumir). No hay, en definitiva, uso lícito de mero hecho sin algún derecho [13].

Los estudiosos de la historia política nos sugieren que las primigenias declaraciones de derechos a las que antes hice referencia se ha-

co, sino sano, católico y fiel...» (citado por Folgado, 1960, p. 99). Como destaca Folgado, al exaltarse así la pobreza de Cristo se destila una vanidad por parte de la orden franciscana (que se erigiría en la única celadora de la actitud mantenida por Cristo y sus discípulos) que explica la reacción cerval del papado en contra de la orden *(ibid.)*.

[11] Génesis, 1: 28 (cursivas mías).

[12] Tuck, 1979, p. 22, y Cruz Parcero, 1999, pp. 16-17.

[13] Véase Folgado (1960, pp. 106 y 109) aludiendo también a la Constitución *Ad conditorem canonum* de Juan XXII publicada algún tiempo antes de la *Quia vir reprobus* (el 8 de diciembre de 1322). A su vez, la *Quia vir reprobus* encontró respuesta en la *Opus Nonaginta Dierum* de Guillermo de Occam escrita en 1333. En esa contestación, Occam insiste en la consabida distinción entre uso y propiedad, otorgando a esta última el carácter de potestad facultativa y por tanto renunciable; véase Hierro, 2000, p. 162 n. 32. En un conjunto de ensayos que vieron la luz durante la década de los sesenta y setenta del siglo XX, Michel Villey, historiador del pensamiento jurídico, defendió que en dicha réplica occamiana se encontraba el acta de nacimiento del moderno concepto de derecho subjetivo. No todos, sin embargo, coinciden con esta tesis. Véanse, por todas, las críticas de Tuck (1979, pp. 22-24). Hasta donde mis noticias alcanzan, la glosa más completa que existe en español sobre la obra de Occam es la de Folgado (1960, pp. 113-130). Debo a Liborio Hierro haberme puesto sobre la pista y proporcionado esta monografía. De acuerdo con Folgado, al negar que el mero uso de hecho fuera un derecho los franciscanos no estarían renunciando a un derecho «natural» *(ius poli)*, pues éste es irrenunciable, sino a un derecho civil o positivo (*ius fori*, fruto del acuerdo entre los hombres), esgrimible ante los tribunales; véase Folgado, 1960, pp. 120-123 y 130.

brían hecho eco de la doctrina del holandés Hugo Grocio, el fundador del Derecho internacional y, junto con Thomasius y Puffendorf, figura crucial del Derecho natural racionalista que en 1625 publica *De Iure Belli ac Pacis*[14]. También a él se le atribuye la articulación más acabada de la noción de derecho, concepto que sí queda ligado a la idea de propiedad y que servirá de base para las declaraciones de derechos que estaban por llegar. Lo que Grocio nos dice al respecto de la expresión «derecho a...», o «tener un derecho», es que:

> Es este Derecho una *cualidad moral de la persona*, en virtud de la cual *puede hacer o tener algo lícitamente*. Compete este Derecho a la persona, aunque a veces se predique también de las cosas, como en las servidumbres de los predios, que se llaman derechos reales, en contraposición a otros meramente personales, no porque no competan también a la persona misma, sino porque no competen a otro sino al que tiene determinada cosa. Y este derecho como cualidad moral perfecta llamamos nosotros facultad, y ésta, si es menos perfecta, aptitud [...] Los jurisconsultos llaman a esta facultad con el nombre de *«lo suyo»*. Nosotros, en adelante, le llamaremos Derecho propia y estrictamente dicho. *En él se comprende la facultad sobre sí mismo, que llamamos libertad*, y sobre otros, sea paterna o señorial[15].

El concepto de derecho que maneja Grocio es el que los juristas conocen como «derecho subjetivo»: «la pretensión o facultad atribuida a un sujeto o a una clase de sujetos frente a otro sujeto o clase de sujetos a quienes se les impone una prestación normativa correlativa»[16]. La importancia de la idea de Grocio al respecto radica en la equiparación que del derecho subjetivo hace con la libertad, con la soberanía de los individuos sobre sí mismos y sobre algunos elementos de su entorno. Como ha destacado Liborio Hierro, en la concepción original de Grocio el derecho subjetivo es, a diferencia de la doctrina franciscana, un derecho de propiedad[17], propiedad que es, en primer lu-

[14] Véanse Truyol y Serra, 1976, p. 146, y Hierro, 2002, p. 38. En el momento en el que Grocio escribe, como nos recuerda Primitivo Mariño Gómez, era súbdito del rey de España Felipe III, aunque su patria, las Provincias Unidas de los Países Bajos, se encontraba en guerra contra España; véase Mariño, 1987, p. VII.

[15] Grocio, 1987 (1625), p. 54 (cursivas mías).

[16] Páramo, 1996, p. 367.

[17] Hierro, 2002, p. 38. Véase igualmente Hart, 1974, p. 94.

gar, *la de nosotros mismos* que por ello nos convierte en «sujetos» y en ningún caso en «objetos». Si los animales tienen derechos, son propietarios, al menos, de su cuerpo, y por ello no pueden ser recursos.

Este somero repaso histórico evidencia la pluralidad de sentidos atribuibles a la expresión «derecho». En 1913, un joven profesor de la Universidad de Yale llamado Wesley Hohfeld mostró las distintas posiciones o situaciones que designamos con ese concepto y cómo éstas son relacionales con respecto a otro sujeto [18]. Tomemos, por ejemplo, un acto como el del suicidio. ¿Hay un derecho al suicidio? En cierto sentido sí lo hay cuando resulta que tenemos *libertad* para poner fin a nuestra vida (el suicidio no está prohibido en la legislación española, por ejemplo). Así y todo, cabe impedir el suicidio ajeno (no comete delito quien evita que otro ponga fin a su vida), y en ese caso el suicidio no es un derecho como, por ejemplo, la libertad de movimientos por el territorio nacional (está prohibido penalmente impedir a nadie que se desplace por donde quiera) o el derecho a la intimidad. En el esquema hohfeldiano, la posición normativa que corresponde al suicida es la del privilegio, mientras que quien ejerce la libertad de movimientos o reclama la opacidad de sus datos personales ocupa la situación de inmunidad protegida mediante un «derecho de libertad».

El ideal de los derechos ha sufrido distintos embates. En primer lugar el escepticismo sobre la noción misma de «tener derechos». En este capítulo, la acometida más célebre fue sin duda la de Jeremy Bentham. De acuerdo con una muy primitiva y pintoresca concepción sobre el significado que éste abrazó, una proposición como «X tiene derecho a Y» no tiene sentido. Y ello porque, según Bentham, sólo aquellas palabras que encontraran un referente en el mundo tenían sentido. Los «derechos naturales» (también los términos abstractos como «deber» y ¡«significado»!) no se daban en el mundo sensible,

[18] Concretamente, tales situaciones son: la capacidad de un sujeto de modificar sus relaciones jurídicas frente a otro *(potestad)*; la protección de una libertad frente a la potestad normativa ajena *(inmunidad)*; la reclamación frente a otro *(pretensión)*, y la libertad frente al derecho o pretensión ajena *(privilegio)*; véase Hohfeld, 1978, p. 60. A su vez, estas distintas modalidades han sido objetadas o enmendadas por autores posteriores en una polémica repleta de ramificaciones cuyo análisis exhaustivo excede los propósitos de este libro.

luego carecían de significado; eran, en las propias palabras de Bentham, «sinsentidos sobre zancos» *(nonsense upon stilts)*.

Para que una proposición como «X tiene derecho a Y» llegara a tener sentido, decía Bentham, era necesario traducirla o reescribirla para vincular los conceptos abstractos con objetos físicos o con las sensaciones de placer o sufrimiento experimentadas por el usuario del concepto. Así, afirmar que «X tiene derecho a la vida» querría decir que: «me gustaría (me satisfaría, me proporcionaría placer, etc.) que no se pusiera fin a la vida de X», o bien que: «el legislador ha establecido que será castigado aquel que ponga fin a la vida de X» [19].

Sin embargo, frente a lo que pensaba Bentham, muchos conceptos tienen sentido aunque no encuentren referencia en el mundo. La gente usa el término «derecho» (si bien no tienen presentes las dimensiones que ilustró el análisis de Hohfeld), los constituyentes lo plasman en documentos históricos, los políticos lo prometen continuamente, los revolucionarios lo elevan a categoría de verdad revelada en las Declaraciones de Independencia, la UNESCO lo atribuye a los animales y los pensadores lo estudian, y lo han estudiado, a través de distintos prismas.

Además, el concepto no se emplea necesariamente al modo de la reescritura benthamiana. Podemos observar así que, en muchos casos, los individuos, al expresar, por ejemplo, «no hay derecho a Y», aluden a las normas del derecho vigente en esa comunidad, como exigiría Bentham para dotar de sentido a esa proposición, pero no siempre es el caso. Hay un uso constatable de la expresión que trasciende la contingencia de que en un momento determinado, y en un sistema jurídico dado, se *reconozcan* tales derechos. Es el caso, paradigmáticamente, de los derechos humanos en general, que, por esa razón, se denominan «morales» [20]. Decimos que los seres humanos tienen ciertos derechos aunque no sea el caso que se les hayan reconocido o se respeten en la comunidad en la que viven. Cuando sí lo es, los derechos tendrán una naturaleza dual, serán jurídicos además de morales, pero aun así seguirá siendo urgente e interesante inquirir por lo que

[19] Si se recuerda la discusión sobre el no cognoscitivismo en el capítulo primero, en esta posición benthamiana sobre el sentido asignable a una proposición como «X tiene derecho a Y» se encuentra el germen del emotivismo.

[20] Godlovitch, 1971, p. 157; Laporta, 1987, pp. 30-34, y Frey, 1980, p. 10.

los justifica: por qué *existen* (ahora ya plasmados y aplicados por los jueces y tribunales).

Precisamente por eso mismo tiene sentido hablar de «derechos de los animales»: aunque se pueda comprobar que, de acuerdo con el análisis hohfeldiano, en prácticamente ninguna latitud jurídica se han reconocido tales derechos y que la Declaración Universal de los Derechos del Animal de 1978 es papel mojado, lo que hemos de preguntarnos es si hay buenas razones (morales) para que los que no son miembros de nuestra especie tengan también reconocidos ciertas potestades, privilegios, pretensiones o inmunidades. A lo que tratamos de responder, pues, es a si, al menos algunos animales, deben tener, al menos, algunos derechos morales. Los derechos jurídicos ya sabemos bien que no los tienen.

El huevo o la gallina

Muchos entienden que, aunque la expresión «derechos de los animales» tiene sentido, no hay buenas razones para que el respeto que les debemos gravite en torno al ideal moral de los derechos. Esa estrategia es, nos dicen, baldía si no severamente errada. Veamos sus razones.

Si nuestro propósito es salvaguardar a los animales de la crueldad o el sacrificio injustificado, no hay necesidad ninguna de otorgar derechos a los animales. Basta con prohibir esas conductas, es decir, establecer deberes de no maltrato [21]. Los presuntos derechos de los animales serían, en el mejor de los casos, un desiderátum o reflejo de aquellos deberes. Hay quienes defienden esta tesis como una manifestación de una teoría más general acerca de la ética según la cual el papel reservado a los derechos (de los humanos, o de los animales en su caso) es marginal: el protagonismo se otorga a la noción de «deber», como ocurre con el conjunto de imperativos categóricos kantianos que, según la división dworkiniana que vimos en el capítulo anterior, constituye el mejor ejemplo de una teoría ética basada en los deberes. También en el ámbito del pensamiento jurídico hubo quien, como

[21] Así, por todos, Hart (1974, p. 92).

Hans Kelsen, consideró que el concepto fundamental sobre el que pivotan todas las demás relaciones jurídicas es el de «deber» [22]. En apoyo de la centralidad de los deberes se acude asimismo a la tesis de la correlatividad necesaria que vincula con la «obligación» a los distintos sentidos de derecho [23]. De acuerdo con el modelo hohfeldiano, la potestad, pretensión, inmunidad y privilegio, los derechos al fin, tienen como correlato una restricción en la acción: una obligación (sea ésta tomada en el sentido de «deber», «no derecho», «sujeción» o «incompetencia») [24]. Mediante la prohibición de ciertas conductas, que generan las correspondientes obligaciones, estaríamos, oblicuamente, considerando el derecho correlativo de los animales. Insistir en la reclamación de sus derechos es, por ello, un esfuerzo innecesario una vez que afirmamos nuestra obligación de no infligirles tratos crueles.

Sin embargo, lo cierto es que hay una cierta independencia lógica entre las nociones de obligación y derecho. Todo derecho se asienta sobre la obligación correlativa de alguien, pero lo inverso no es verdadero [25]. Es decir, la correlación derechos-obligaciones no es biunívoca. Podemos convenir, por ejemplo, en que el Estado tiene la obligación (jurídica y moral) de castigar a los culpables, pero ese deber no tiene como correlato el derecho de nadie [26]. Así que la noción de derecho no es reducible a la de deber, sino que alude a una posición más compleja. En ese sentido no es superflua la ampliación del ámbito de quienes son sujetos de derechos como forma de asumir las reclamaciones morales en pro de la defensa de los animales porque resulte que nos basta con la imposición de obligaciones, ya que éstas por sí reflejan derechos correlativos. Ese reflejo no se proyecta necesariamente en la dirección deberes-derechos.

Un argumento más contundente sobre la prescindibilidad de los derechos es el que ha presentado el filósofo utilitarista Raymond Frey.

[22] Véase Kelsen, 1979, pp. 87-105, y 1986, p. 120.
[23] Así, Henry Salt; véase 1900, pp. 210-211.
[24] Véase Hohfeld, 1978, p. 60. El correlato identifica la misma posición en su modalidad «pasiva».
[25] Hierro, 2000, p. 168, y Páramo, 1996, p. 383.
[26] Otro ejemplo clásico que se ha manejado para desmentir la tesis de la correlación biunívoca entre derechos y deberes es precisamente el caso de los animales: podemos tener obligaciones de no maltratarles sin que ello implique que los animales tienen derechos; véase Raz, 1984, p. 205.

> los derechos constituyen un equipaje excesivo [...] no se requieren a la hora de condenar las dolorosas prácticas de cría de ganado, no se necesitan para mediar entre tales prácticas y su maldad, como si lo que hiciera de tales prácticas algo incorrecto no fuera su carácter de sufrimiento sino la violación del algún alegado derecho [...] los derechos provocan que parezca que cuestiones tales como el tratamiento del ganado no pueden discutirse, o no pueden serlo de manera apropiada, salvo que se concedan derechos a los animales, y esto es completamente falso. Numerosa gente sencilla, concienciada, ha discutido durante años sobre la moralidad de nuestro trato a los animales sin la intervención de los derechos morales; los utilitaristas han estado en la primera línea de fuego de la reforma en esa materia, permanentemente alejados del campo de minas de los derechos morales [...] En todas las instancias la gente piensa que puede condenar el maltrato sin tener primero que postular derechos morales de los animales. Por otro lado, si el fundamento de la objeción moral a la cruenta ganadería intensiva descansa en la violación de los derechos morales putativos de los animales, entonces la maldad de tales prácticas queda a merced de demostrar tanto que hay derechos morales cuanto que los animales los pueden poseer. Ninguna de las dos cosas es fácil de sostener [...] si es que hay derechos morales, los animales no los tienen, y además no estamos en disposición de afirmar que haya tales derechos [27].

Para remachar esta idea, Frey emplea el siguiente ejemplo: A adora desayunar huevos fritos, y su marido, B, lo sabe. Todas las mañanas B hace huevos revueltos, duros, pasados por agua, tortilla francesa, pero nunca huevos fritos. Para un observador externo, está mal que B, ocasionalmente, no haga huevos fritos sabiendo que a su mujer le gustan. ¿Pero está mal *porque* viola el derecho moral de A a desayunar huevos fritos? ¿Se puede decir que entre los derechos morales está el de desayunar huevos fritos? ¿Hay una conexión necesaria entre la evitación de lo que nos parece moralmente erróneo y la afirmación de un derecho? [28] ¿Qué es antes, podríamos añadir por nuestra parte, el *huevo* del derecho a que a uno le traten de determinada manera o la *gallina* de la reprochabilidad de ese mismo comportamiento?

Frey acoge la segunda alternativa: «lo que hace de las acciones incorrectas algo incorrecto no es la vulneración de algún alegado dere-

[27] Frey, 1983, pp. 44-45, y *supra* nota 20.
[28] *Ibid.*, 1983, p. 47.

cho. Lo que está mal en torturar y matar a alguien no es la violación de algunos de sus derechos, sino la agonía y sufrimiento provocado, la quiebra de sus esperanzas, deseos...» [29].

Frey tiene razón, pero sólo en parte. No hay un derecho moral a desayunar huevos fritos, ni a que nuestra pareja sea fiel, por poner otro ejemplo cotidiano. Lo que Frey, y otros utilitaristas, parecen perder de vista es que los derechos son *exigencias o pretensiones especialmente importantes o relevantes para la protección de intereses o bienes de la mayor trascendencia*, y que fundamentan las obligaciones correlativas por «razones dotadas de una especial fuerza justificatoria» [30]. Sí hay por tanto un derecho moral a no ser torturado, pues en este caso nos encontramos con un interés o bien especialmente importante. Claro que, así y todo, nuestra duda sigue sin ser despejada. ¿Qué hay de especial en los derechos para que canalicemos nuestras demandas a través de ellos?

¿Lo somos todo?

Gary Francione ha insistido en que, para el caso de los animales, una articulación de la defensa de su bienestar por la vía de la atribución de derechos, y el consiguiente replanteamiento de su estatuto jurídico, tiene consecuencias económicas y sociales formidables [31]. La razón es clara: como se acaba de indicar, los derechos protegen bienes o intereses especialmente importantes, *pero los protegen de una forma muy especial*. Concretamente, impidiendo que, a la hora de sacrificar el interés o bien protegido, sirva como razón justificatoria el que, a través del sacrificio, se obtiene un mayor bienestar agregado. Por lo tanto, una ética basada en los derechos postula una *distribución* no revisable de determinados bienes para la satisfacción de ciertas necesidades o intereses [32]. Así, el derecho a algo, una vez afirmado, se constituye en una suerte de «título» para realizar ciertas acciones o disfrutar de cier-

[29] *Ibid.*, pp. 48-49, e igualmente 1980, p. 12.
[30] Laporta, 1987, pp. 30-31, y en el mismo sentido Cavalieri (2001, p. 127) y Ackerman (1993, p. 38).
[31] Véase 1995, pp. 253-254.
[32] Véanse Hart, 1983, pp. 182, 188, 200 y 198-222, y Frey, 1985*a*, p. 9.

tos bienes que nos eximen de justificar moralmente tales acciones o disfrutes más allá de la indicación de que tenemos derecho a ellas [33]. Lo cual no quiere decir que no haya un fundamento para tales «credenciales», sino que ninguna razón basada en la consecución de un mayor bienestar agregado permite su vulneración. Por eso se dice que los derechos (esos «títulos») son como «cartas de triunfo» frente a las consideraciones basadas en el bienestar colectivo [34]. El iusfilósofo español Franciso Laporta hà indicado en el mismo sentido que: «los "derechos" son algo que, por así decirlo, está antes que las acciones, pretensiones o exigencias, antes que los poderes normativos, antes que las libertades normativas y antes que las inmunidades de estatus. Se entienden mejor cuando se les concibe como el título [...] que subyace a todas esas técnicas de protección y a otras más, es decir, cuando se les concibe como el justificante de la puesta en marcha de tales técnicas» [35].

El contraste con el principio postulado por Bentham y Singer (la «igual consideración de intereses») puede ayudarnos a entender el alcance y dimensión de los derechos morales. Lo que el principio aludido confiere es el deber moral de tener en cuenta todos los intereses de todos aquellos que comparten un rasgo moralmente relevante: la capacidad de verse afectados por las acciones de los demás. Singer mismo ha señalado que él no defiende derecho alguno, sino la postulación del principio de igualdad [36]. En cambio, lo que un derecho moral atribuye es, justamente, la inmunidad frente a ese cálculo agregativo de intereses. Hay, por decirlo así, intereses privilegiados que no cabe sacrificar mediante el empleo de la balanza. Como ha afirmado

[33] McCloskey, 1979, p. 26.

[34] Dworkin, 1977, p. xi; Lyons, 1982, p. 137 n. 3; Francione, 1995, p. 253, y Regan, 1999, p. 18. Véase, en cambio, Cass R. Sunstein (2000, pp. 1335-1336), para quien se puede afirmar que los animales, de acuerdo con ciertas normas protectoras federales vigentes en los Estados Unidos, son titulares de derechos jurídicos, y que éstos los han tenido desde hace tiempo (*ibid.*, p. 1363). Los derechos, al decir de Sunstein, pueden ser desplazables, «y no hay nada en la noción de derechos o de bienestar que apele a la mucha, o poca, protección de los intereses relevantes [...] Es posible imaginar un régimen de derechos de los animales en el que las justificaciones permisibles de las intrusiones son tan numerosas [...] que los animales están prácticamente desprotegidos»; *ibid.*, pp. 1335 n. 9 y 1364-1365.

[35] Véanse Laporta, 1987, p. 28, y Hart, 1974, p. 103.

[36] Véase 1978, p. 122.

John Rawls, no todos los anhelos de los individuos pueden refundirse en un único sistema de anhelo, so pena de no tomarnos en serio la «separabilidad de las personas» [37], es decir, el carácter único e inalienable de algunos de sus intereses.

Esos intereses, bienes o anhelos son protegidos mediante derechos con los que se correlacionan determinadas obligaciones. Aunque en abstracto consideremos que la muerte de cinco personas es peor que la de una y que, por tanto, debemos impedir ese mal mayor, no podemos hacerlo mediante el expediente de extraer todos sus órganos a alguien vivo para salvar a cinco moribundos que precisan de alguno de ellos. Así se traduce el que aquel individuo sano tenga «derecho a su integridad física», una conclusión, como ha señalado Regan (seguramente el defensor contemporáneo más perspicaz de los derechos de los animales), inconsistente «con cualquier tipo de teoría consecuencialista —por ejemplo con el utilitarismo» [38].

El detractor de los derechos dispone todavía de algunos ases en la manga con los que poner en solfa esta posición de Regan, y en general la de los defensores de los derechos. El primero de ellos tiene que ver con el modo en el que resolvemos los conflictos entre derechos. Para ilustrar su empleo recurriré a un viejo caso imaginario que suscitó la filósofa moral Philippa Foot. ¿Qué hacer si tenemos que escoger entre dirigir un tranvía que ha perdido los frenos en una dirección u otra, si en la primera bifurcación yace un individuo y en el desvío alternativo cinco? [39] ¿No resulta obvio que en este caso salvaríamos al mayor número y, por tanto, que nuestra conducta queda gobernada por una consideración no basada en los derechos, sino en *las mejores consecuencias*? Si la respuesta es afirmativa, resulta que, finalmente, el principio rector de nuestra ética no es el del respeto a ciertos derechos básicos, sino, antes bien, la máxima que postula que procuremos lograr las mejores consecuencias aunque sea a costa de sacrificar derechos individuales. De nuevo, éstos serían el reflejo moral de ciertas obligaciones, concretamente del deber, en cada caso, de hacer o no

[37] Rawls, 1971, pp. 29 y 187-188.

[38] Regan, 1982, pp. 117, 235 y 240-241. También Priscilla Cohn se ha destacado, como Regan, en la defensa de la atribución de derechos a los animales por su valor inherente; véase 1999, pp. 86-91.

[39] Véase 1976, pp. 269-271.

hacer algo *porque es lo que mejores consecuencias comporta*[40]. Al decir del utilitarista Frey, al razonar de ese modo se «hace de las reglas morales y los derechos, *en el mejor de los casos*, meros apéndices a una teoría de lo correcto y lo incorrecto. Si las reglas morales y los derechos no son básicos en la teoría, y por lo tanto no forman parte de la explicación teórica de lo que hace correctos los actos correctos, son dispensables»[41].

La alternativa es mantener el carácter absoluto de los derechos en el entendimiento de que el valor de cada uno de los individuos es inconmensurable y que los números moralmente no cuentan. Así lo habría defendido John Taurek a partir de un escenario hipotético similar al que planteara Philippa Foot. Cinco personas precisan una medicina. Cuatro de ellas en una dosis mínima, mientras que la quinta la necesita toda. Si yo fuera este último y tuviera la medicina en mi poder, no estaría obligado a sacrificarme. Imaginemos ahora que soy íntimo amigo del que requiere consumir toda la medicina. Para Taurek es igualmente permisible que opte por salvar a mi amigo y no a los otros cuatro. Y, dando un paso más, también lo es que le dé la medicina a quien me cae mejor o decida tirar una moneda al aire si no conozco, ni prefiero, a ninguno de los cinco, pues ellos, como yo, no tienen obligación alguna de perder su vida en beneficio de nadie. ¿Y si fueran quinientos frente a uno? También cabe, según Taurek, que elija sacrificar a quinientos jugándomelo a cara o cruz[42]. La razón es, en sus propias palabras, la siguiente:

> Me parece que aquellos que, en situaciones como las descritas, exigen que cuente los números relativos de los afectados como algo que es en sí significativo, me estarían obligando a dar importancia a los seres humanos y a lo que les pasa meramente al modo en que lo haría con objetos que valorara. Si seis objetos están en peligro por un incendio y estoy en disposición de recuperar cinco de esta habitación o uno de aquélla, pero

[40] Regan, 1982, p. 118.

[41] Véanse 1983, p. 87 (énfasis del autor), y compartiendo esta tesis Sunstein, 2000, p. 1365. Véase igualmente *supra* capítulo quinto.

[42] Taurek, 1976, pp. 293-306. Por lo que cuenta Frances Kamm, el recurso al azar como modo de decidir en este tipo de situaciones fue sugerido por la mujer de Taurek cuando éste tuvo que resolver un conflicto entre sus hijos, frente a los que se sentía igualmente vinculado afectivamente; véase Kamm, 1993, p. 98 n. 19.

> soy incapaz de salvar todos, decidiría lo que hacer justo en la forma en la que se me dice que he de hacer con los seres humanos amenazados. A mis ojos, cada objeto tendrá un cierto valor. Si resulta que los seis son de igual valor, naturalmente preservaré el mayor número antes que uno solo. ¿Por qué? Porque los cinco son conjuntamente cinco veces más valiosos a mis ojos que el único. Pero cuando me dispongo a rescatar seres humanos de situaciones de peligro como las descritas, no puedo razonar de esa manera tan simple. Yo empatizo con ellos. Mi inquietud por lo que les pase se apoya fundamentalmente en la percepción de que cada uno está terriblemente concernido por lo que le pase, como yo me encontraría si estuviera en su lugar. No es mi estilo pensar en ellos como poseedores, cada uno, de un cierto valor objetivo determinado comoquiera que se determine el valor objetivo de las cosas, y a continuación hacer alguna estimación del valor combinado de los cinco frente a uno [43].

El argumento de Taurek puede ser reconstruido como una defensa de la extensión a terceros de los «permisos o prerrogativas centradas en el agente». Con esta noción los filósofos morales se refieren a la idea de que las máximas o reglas morales deben permitir ciertas lealtades de los individuos eximiéndonos así puntualmente de la imparcialidad que debe gobernar nuestra acción moral. La primera de esas lealtades eximentes es hacia nosotros mismos, pero igualmente cabe extenderla a nuestros familiares: si puedo salvar veinte niños de un incendio o a mi hija, que se encuentra en un aula distinta, no parece reprochable que decida en favor de mi hija en perjuicio de los otros veinte [44]. La tesis de Taurek es que, de la misma manera que quien tuviera que sacrificarse para salvar a cinco no está obligado a hacerlo, yo, como administrador de los recursos, también puedo preferirle a él.

Pero: ¿hasta dónde alcanza la extensión de esa prerrogativa? Imaginemos que la alternativa es entre salvar a cinco individuos o el brazo de un sexto. ¿Podríamos nosotros, que no nos jugamos el brazo, optar por sacrificar cinco seres humanos decidiéndolo aleatoriamente? [45] Y si, además, la prerrogativa depende exclusivamente de lo que *sienta* el agente amenazado: ¿tendríamos que admitir que los individuos pue-

[43] Taurek, 1976, pp. 306-307.
[44] Singer, 2002, p. 309.
[45] Véase Parfit, 1978, pp. 285-286 y 288.

den no tener la obligación de perder su coche, o su paraguas, para salvar las vidas ajenas? [46] Si la respuesta es afirmativa, lo que estamos diciendo es que no existen estados de cosas mejores o peores a secas, sino estados de cosas mejores o peores *para alguien*; que todo (lo moralmente correcto o incorrecto) depende absolutamente de la perspectiva de alguien. La adopción del punto de vista *absolutamente* centrado en el agente con la que nos compromete Taurek tiene como consecuencia que los individuos contemos siempre con licencia para hacer lo que queramos, pues en definitiva se han difuminado las lindes entre las acciones moralmente obligatorias y las moralmente irrelevantes. Las implicaciones del argumento de Taurek (reparemos en sus consecuencias para la política pública, por ejemplo) parecen indigeribles.

¿Qué decir cuando en el conflicto está involucrado un animal? Siguiendo la estela de Philippa Foot y John Taurek, Tom Regan se planteó cómo habríamos de resolver un supuesto en el que cuatro personas y un perro comparten un bote salvavidas que no puede mantenerse a flote salvo que se reduzca su carga. ¿Es obligatorio el sacrificio del perro? Ni siquiera para Regan, para quien todos los mamíferos de al menos un año tienen valor inherente y no está justificado su uso para calibrar la toxicidad de nuevas medicinas, ni para la experimentación científica (pues no cabe justificar la reducción del riesgo de un individuo mediante el uso de otro individuo que no consiente) [47], se podría resolver el caso tirando una moneda al aire: es el perro quien ha de ser sacrificado, pues para cualquiera de los seres humanos es mucho peor su propia pérdida [48]. Regan considera, a diferencia de John Taurek, que los números sí cuentan salvo que el conflicto involucre seres humanos y animales no humanos. El ser humano siempre es preferible por muchos perros que compartan con él el bote que zozobra [49]. Por lo que parece, en ese supuesto podríamos decir, parafraseando a George Orwell, que unos animales (los seres humanos) son en todo caso más iguales que otros (los animales no humanos) [50].

[46] Kamm, 1993, p. 79.
[47] Regan, 1984, pp. 377-378 y 384-385.
[48] *Ibid.*, p. 324.
[49] *Id.*, pp. 305 y 307.
[50] Nozick, 1974, p. 39.

Todo ello hace que, según Frey, los conflictos entre derechos básicos de la misma relevancia (como es el supuesto del tranvía o de la medicina) muestren precisamente que, en última instancia, no se puede dejar de ser consecuencialista y que no hay margen para el absolutismo moral que destila la ética basada en los derechos [51]. Como ha admitido Gary Francione: «los derechos son razones *prima facie* para eliminar el recurso a las consecuencias, pero estas razones pueden ser desplazadas por consideraciones morales apropiadas» [52]. Parece que no hay modo de acomodar sensatamente el carácter absoluto de los derechos y con ello el ideal del valor inherente e inconmensurable de algunos de nuestros bienes más preciados llamados a ser protegidos mediante los derechos, y mucho menos extender ese ideal para salvaguardar los intereses de los animales no humanos, pues sea cual sea la forma en la que se plantea la colisión con bienes básicos de los seres humanos, éstos siempre triunfan. Las conclusiones parecen apuntar, por tanto, a que debemos afirmar la verdad del consecuencialismo entendida ésta como la doctrina que identifica ciertos estados de cosas como buenos y a continuación afirma que la corrección o bondad de las acciones consiste en su idoneidad instrumental para generar tales estados de cosas [53], y, por otro lado, a que hemos de renunciar a la atribución de derechos morales a los animales.

Bienes básicos y utilidades irrelevantes

Esos dos corolarios son, sin embargo, precipitados. El consecuencialismo, tal y como se acaba de definir, es un esqueleto necesitado de piel y músculo: ¿cuál es el criterio para establecer que un estado de cosas es mejor que otro? En este punto recobra protagonismo en el juego el partidario de una ética basada en los derechos. Y es que éste puede, perfectamente, ser consecuencialista bajo la anterior definición: ella identifica los mejores estados de cosas como aquellos en los que quedan garantizados mayor número de derechos básicos. Es de-

[51] Véase Frey, 1983, p. 67.
[52] Véase 1995, p. 10.
[53] Véase *supra* capítulo quinto.

cir, la satisfacción o frustración de derechos resulta incorporada en la evaluación de los estados de cosas. Amartya Sen ha denominado *sistema basado en los derechos como objetivos* a una posición moral como ésta, una suerte de «ética de los derechos consecuencialista» [54]. En el ejemplo del tranvía o la medicina, salvamos más individuos sencillamente porque así protegemos un mayor número de derechos básicos [55].

Para quien defiende el carácter prioritario de los derechos, el auténtico quebradero de cabeza no es el elemento «consecuencialista»

[54] Sen, 1982, pp. 5-6, 13 y 15. También Robert Nozick, en su momento, sugirió algo parecido (véase 1974, p. 28). Por otro lado, existe una justificación consecuencialista o utilitarista de los derechos basada en la asunción del llamado «utilitarismo de la regla». Frente al «utilitarista del acto» que nos urge a que en cada oportunidad en la que hemos de decidir qué hacer consideremos la incidencia de todos los factores relevantes, el utilitarista de la regla nos recuerda que a veces es mejor aceptar restricciones que, como el respeto a los derechos, sabemos que por regla general generan las mejores consecuencias, aunque puntualmente no sea así. Es decir, por razones consecuencialistas, nos comportamos como no consecuencialistas (véase por todos Brandt, 1992, pp. 119-120). Con todo, el problema que, frente al utilitarismo de la regla, plantea el utilitarismo (sin apellidos) es que la misma consideración en la que se apoya el utilitarismo de la regla no excluye que, en ocasiones particulares, sea la *desviación* de la regla, es decir, la violación del derecho, lo que promueva el estado de cosas más deseable. En ese supuesto, ¿cómo podría un utilitarista decir que, pese a todo, ha de observarse la regla? (Smart, 1973, pp. 4-12). Y es que, como dice Frey, el utilitarista del acto puede dar entrada a reglas y derechos morales, entendiendo que tienen una cierta utilidad dadas las debilidades humanas, sus tentaciones, prejuicios y déficit cognitivos, pero, en todo caso, tanto las reglas como los derechos pueden ser obviados si tales circunstancias no se dan. Para el utilitarista del acto, en definitiva, cabe conceder algún papel a estas reglas en la reflexión moral, *aunque no el de hacer de los actos de seguimiento actos correctos por la observancia de tales reglas o por el respeto de los derechos morales* (Frey, 1983, pp. 86-87).
Al utilitarista de la regla le caben dos opciones. Podría en primer lugar afirmar que esas reglas cuyo fundamento es utilitarista deben seguirse siempre, pero, secretamente, recomendar la vulneración de los derechos por parte de aquellos inteligentes utilitaristas que sí fueran capaces de «saber lo que hay que hacer» en esa ocasión particular, es decir, que sí tendrían la facultad de maximizar la utilidad. Alternativamente, podría clausurar la posibilidad de saber que, en ese concreto supuesto, la regla no maximiza la utilidad esperada. Pero esto sería simplemente la expresión de que la realidad coincida con el deseo. Las reglas, por definición, no pueden prever su aplicación mecánica a todos los casos que puedan darse en el futuro, y, por ello, es imposible evitar que, ante la duda sobre su aplicabilidad en un supuesto que en primera instancia cae bajo su ámbito, se perciba que para esas circunstancias sería mejor (de nuevo, en aras a la maximización de la utilidad esperada) desviarse de la misma.
[55] Véase Laporta, 1987, p. 41.

(frente a lo que opinan Francione y Regan [56], entre otros), sino el «aditivismo», el criterio de acuerdo con el cual un estado de cosas es mejor que otro en función del bienestar globalmente agregado, independientemente de *cómo* esté distribuido y al margen de *qué* se tome como bienestar o utilidad *relevante* [57]. Anteriormente comprobábamos la posición radicalmente anticonsecuencialista de John Taurek. Su postura deja traslucir que no hay estados de cosas mejores o peores si no es desde el punto de vista de alguien. En el otro extremo del espectro encontraríamos al utilitarismo, que, a la hora de jerarquizar los estados de cosas, *ni siquiera toma en cuenta el punto de vista de nadie* [58], limitándose a ponderar de igual manera (en una misma escala objetiva) todos los placeres y displaceres que causa una acción prescindiendo del dato de que es a individuos a quienes se les producen pérdidas o mejoras [59]: ninguna utilidad sería irrelevante. Una vez que se afirma que «El placer y la ausencia de dolor son las únicas cosas deseables como fines» [60], se trataría de obtener aquel estado de cosas donde se dé, como decía Bentham, «la mayor felicidad para el mayor número», independientemente de cómo en ese escenario resulten algunos frente a otros y en función de qué tipo de placeres o sufrimientos [61]. Recuperando el ejemplo del tranvía de Philippa Foot, podríamos inclinarnos por dirigirnos hacia aquel lugar en el que sacrificaremos a un individuo para no acabar así con un campo de amapolas cuyo olor proporciona un enorme placer a un gran número de personas [62]. Afirmar, por contra, el derecho a la vida impediría hacer tal cosa, de igual manera que vindicar el derecho de los animales a

[56] Véanse, respectivamente, Francione, 1995, p. 10, y Regan, p. 117.
[57] Sartorius, 1985, p. 197, y recientemente Scanlon, 1998, p. 230.
[58] Sobre la reducción utilitarista clásica del requisito moral de la imparcialidad a *impersonalidad*, véase Rawls, 1971, p. 188.
[59] Se ha dicho por ello que el utilitarismo es, en ese sentido, «ageográfico»; véase Kamm, 1993, p. 151.
[60] Así, Mill, 1992 (1863), p. 6.
[61] Véase Rawls, 1971, pp. 30-31. El lema de Bentham «la mayor felicidad para el mayor número» aúna dimensiones mutuamente excluyentes y por ello es de imposible cumplimiento: si son más los que disfrutan, entonces todos disfrutan un poco menos, y si es mucho más el disfrute agregado, es porque no alcanza a todos por igual. Una analogía puede ser útil en este punto: no cabe correr en el menor tiempo la distancia más larga (o se corre muy rápido, y entonces se corre poco, o se corre más, pero en ese caso se corre más lento).
[62] Véase Kamm, 1993, p. 146.

no sufrir torturas habría de desterrar para siempre el espectáculo taurino, o la caza con cepo, o a golpes, de animales cuya piel es posteriormente utilizada para la confección de unos abrigos que sólo se justifican por la ostentación.

Cuando proyectamos nuestra mirada sobre el conflicto entre los intereses de los animales y los de los seres humanos, se comprueba la verdad del lema que empleara Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia*: «utilitarismo para los animales, kantismo para la gente» [63]. La razón, como ha expuesto Gary Francione, no es sólo que se excluya a los animales de la condición de sujetos de ciertos derechos, sino que, incluso si lo fueran, la colisión entre tales derechos y los anhelos de los seres humanos siempre es contemplada como un conflicto agónico al modo del ejemplo del bote salvavidas de Regan:

> Un derecho fundamental protegido jurídicamente puede ser generalmente desplazado sólo por un derecho que es incluso más apremiante, o bajo circunstancias en las que los derechos de muchos entran en colisión con los derechos de unos cuantos. Cualesquiera derechos que se diga que tienen los animales son derechos basados en consideraciones consecuencialistas y pueden ser dejados de lado tan pronto como el cálculo utilitarista cambia. Cuando el interés humano es ulteriormente protegido por un derecho, como resulta ser normalmente el caso, y no sólo por las consideraciones utilitaristas, entonces el interés del animal es arrumbado mucho más rápidamente. En nuestra sociedad, cualquier beneficio humano, incluyendo el entretenimiento, y, en el caso de la investigación biomédica, la curiosidad, bastará para eliminar cualquier derecho políticamente asentado que el animal tenga, porque el interés humano es normalmente protegido por una panoplia de derechos humanos basados en el respeto, incluyendo el derecho de propiedad [64].

Lo que explica que el conflicto de intereses esté predeterminado es que los animales siguen teniendo el estatuto de cosas o recursos [65]. Lo que en las actuales circunstancias hacemos es limitarnos a comprobar si el presunto acto cruel es tomado social e institucionalmente como

[63] Véase 1974, p. 39.
[64] Francione, 1994, pp. 109-110. De la misma idea participa Cavalieri; véase 2001, pp. 30-31.
[65] Francione, 2000, p. 55; Cavalieri, 2001, p. 96, y Warren, 1997, p. 163.

una conducta «normal». Bajo ese esquema siempre se aceptará, insiste Francione, «el estándar de "necesidad" definido por los propietarios del animal, y se explica por qué las leyes que proscriben la crueldad no han sido capaces de alcanzar a ciertas actividades tales como la agricultura o la caza» [66]. Las leyes penales anticrueldad se habrían revelado igualmente perversas cuando, para castigar, se exige que no haya error de prohibición por parte del sujeto activo, es decir, que éste actúe con malicia y no pensando en que lo que hace es aceptable y no antijurídico. Ello resulta particularmente complicado si, como ocurre en la inmensa mayoría de las sociedades, lo habitual es la crueldad con los animales [67].

Tomarse en serio los derechos de los animales querría decir, entonces, «personificarlos» e invertir la carga de la prueba. Corresponde a quien vaya a infligir sufrimiento a un animal mostrar que ese daño es imprescindible para evitar un mal mayor, en el entendimiento de que hay muchos intereses y necesidades humanas sólo presuntamente básicas o fundamentales [68]. Algunos animales no humanos, como algunos seres humanos, necesitan ciertos derechos para que sólo excepcionalmente, y como consecuencia de darse un conflicto con derechos semejantes, sea posible sacrificar sus bienes más importantes.

El argumento de los casos marginales

«Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona», proclama el artículo 3 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas en diciembre de 1948. El carácter universal que se predica de los derechos humanos consiste en la afirmación de que todos los seres humanos, por el mero hecho de serlo, son titulares de derechos básicos [69].

[66] Francione, 2000, p. 59.
[67] *Ibid.*, p. 64.
[68] Véanse Regan, 1982, p. 97, y Cavalieri, 2001, p. 112.
[69] Como se señala en los artículos 1 y 2.1. de la misma Declaración: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos...», y «Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición».

Sin embargo, no todos los seres humanos requieren de la protección de sus bienes o intereses mediante la técnica de los derechos, pues sencillamente no cuentan ni con una cosa ni con la otra. Inversamente, muchos animales no humanos sí tienen intereses o bienes que proteger. Muchos animales son tan pacientes morales como muchos seres humanos: por ejemplo los niños pequeños. Algunos seres humanos ni siquiera llegan a esa categoría, pues no tienen la capacidad de verse afectados por las acciones de los demás: las personas en estado de coma; los niños anencefálicos; los seres humanos severamente discapacitados; los fetos humanos en los primeras estadios de la gestación. Todos ellos, sin embargo, por su simple pertenencia a la especie humana, tienen algunos derechos básicos. Por contra, todos los animales, meramente por no pertenecer a la especie humana, no cuentan con derecho básico alguno.

La estrategia que se ha empleado por parte de los defensores de los animales ha consistido en llamar la atención sobre esta incoherencia. Se trata del conocido como «argumento de los casos marginales», cuya denominación debemos al canadiense Jan Narveson [70]. Tal vez fuera el filósofo alemán Wilhelm Dietler quien lo formulara implícitamente por primera vez. Después han sido innumerables los que han llamado la atención sobre el razonamiento, como Stanley Benn (aunque en su caso para resistirse a la conclusión que nos dicta que hemos de conferir derechos a algunos animales) [71], Paola Cavalieri [72], Tom Regan [73] o James Rachels, por citar tan sólo unos cuantos. Este último nos ofrece la siguiente caracterización del argumento:

> Primero seleccionamos para la discusión un derecho que confiamos es poseído por los humanos. A continuación nos preguntamos si hay alguna diferencia relevante entre los humanos y los animales que justificaría negárselo a estos últimos al tiempo que lo garantizamos a los humanos. Si no es así, entonces el derecho en cuestión es poseído tanto por los seres humanos como por los animales [74].

[70] Véanse 1979, p. 164, y Dombrowski, 1997, pp. 1-45.
[71] Véase 1967, p. 70.
[72] Véase 2001, p. 139.
[73] Véase 1982, p. 119.
[74] Véase 1976, p. 206.

El argumento de los casos marginales tiene dos versiones. La primera reúne las características de ser condicional y formal (se trata de la descrita por Rachels). En su segunda variante, el razonamiento es categórico y sustantivo. Analicémoslas en ese orden.

En el primer caso el argumento de los casos marginales es una apelación a la coherencia y, por ello, a la extensión de los derechos de los seres humanos que no son agentes morales a los seres no humanos relevantemente similares (aquellos que cuentan con la capacidad de verse afectados por nuestras acciones). El argumento es condicional porque se construye afirmando: «*si* los pacientes morales humanos (o incluso los que ni siquiera son pacientes morales) tienen ciertos derechos, *entonces* algunos animales habrían de disfrutarlos también» [75].

Quien no es partidario de conceder derechos a los animales tiene dos respuestas a su alcance. En primer lugar, negar la premisa en la que se basa el condicional: los seres humanos que no son agentes morales (y mucho menos los que ni siquiera son pacientes morales) no tienen derechos, por lo tanto tampoco los han de tener los animales. Es el caso, por ejemplo, de Jan Narveson, que considera que el infanticidio puede ser una práctica moralmente aprobada [76], y, más célebremente, de Herbert Hart, que sostiene que sólo son titulares de derechos los seres humanos adultos capaces de elegir, esto es, los agentes morales [77]. Con ello Hart se opone a la conocida como «teoría del interés o del beneficiario», según la cual son sujetos de derechos aquellos que pueden resultar beneficiados por nuestras acciones. Bajo el paraguas de dicha tesis los niños y los animales no humanos tienen derechos. La razón que aduce Hart en contra de la teoría del beneficiario ya se ha apuntado: para ser sujeto de derechos se debe tener la capacidad de «reclamar» a otro el cumplimiento de tal derecho, esto es, se debe reunir la condición de ser «agente moral» [78].

[75] Véase Pluhar, 1995, p. 66.
[76] Véase 1983, p. 58.
[77] Véase 1974, p. 84, y 1983, pp. 35-36 (nota 15).
[78] Véanse 1974, pp. 90-91, y Francione, 1995, pp. 98-100. El ejemplo de Hart es que si alguien me promete que cuidará a mi madre y no lo hace, no es la madre (beneficiaria del cumplimiento de la obligación) quien ha visto vulnerado su derecho, pues ella no tiene reclamación alguna que hacer al incumplidor. Seré yo quien sí podré pedirle cuentas, soy yo quien con mi capacidad de elegir puedo determinar cómo ha de actuar otro, y soy por tanto yo el titular del derecho; véase 1974, pp. 91-92.

En segundo lugar se pueden alegar razones para discriminar entre los llamados seres humanos «marginales» y los animales no humanos. A ese fin, los argumentos esgrimidos son los siguientes: (a) el argumento del interés; (b) el argumento de la potencialidad; (c) el argumento de la pertenencia a una clase, y (d) el argumento de la empatía.

(a) Para Jan Narveson lo que distingue la situación de los seres humanos que son pacientes morales de los animales, en lo que respecta a la titularidad de derechos, es que no tenemos «nada que ganar» tratando mal (es decir, negando derechos) a esos seres humanos. «Por otro lado —añade—, los humanos marginales son siempre miembros de familias o de otros grupos, lo que les hace objeto de amor e interés por parte de los miembros de esos grupos. Incluso si hubiera un interés en tratar mal a una persona marginal en particular, habría otros que tienen interés en que sean bien tratados, y que son ellos mismos claramente miembros de la comunidad moral bajo las premisas contractualistas.»[79]

Asumiendo las premisas de Narveson: ¿qué es lo que tenemos que ganar al refrenarnos de usar como nos plazca a ciertos seres humanos «marginales»? Voy a sugerir sólo un ejemplo: ¿se imaginan lo que avanzaría la investigación médica si se pudieran usar modelos humanos, por ejemplo, fetos humanos, recién nacidos abandonados o enfermos mentales? Y si la razón, como parece, es que «otros» pueden tener interés en su bienestar pues son objeto de su amor, exactamente lo mismo cabe decir en relación a muchos animales.

(b) Algunos seres humanos que no son sujetos morales, por ejemplo los niños, no tienen derechos, pero en el futuro serán agentes morales, cosa que no ocurre con los animales[80]. Se trata del argumento de la potencialidad, que, de ser acogido, provoca que muchas prácticas autorizadas hayan de ser prohibidas porque suponen truncar un

[79] Narveson, 1983, p. 58. El mismo razonamiento emplea Petrinovich para justificar que los comatosos o personas en estado permanentemente vegetativo tengan derechos; véase 1999, p. 180.

[80] Rawls, 1971, pp. 505 y 509. El argumento de la potencialidad también lo defienden Sádaba y Velázquez (1998, pp. 53-55), si bien en otro pasaje (p. 131) lo tildan de falacia: «Falaz porque confunde el porvenir de con el estar en. No es verdad que el árbol esté en la semilla aunque de ella proceda».

proceso que culmina en la existencia de un agente moral: no debería permitirse el aborto en ningún estadio [81] y tampoco la destrucción de los embriones sobrantes en los procesos de fecundación *in vitro*.

Esta respuesta frente al argumento de la potencialidad no es, sin embargo, concluyente. Si el problema es que, por asumir la potencialidad, nos encontramos con la inconsistencia de que el aborto está permitido, el partidario de la potencialidad indicaría, simplemente: que se prohíba. Ahora bien, ¿qué razón aduciría para hacerlo? No podrá ser la de considerar que de otro modo (legalizando el aborto) se vulneran los derechos de los potenciales agentes morales, porque, como destacaron en su momento Joel Feinberg y Barbara Baum Levenbook, tales derechos (los del feto) no dejan de ser *potenciales*, esto es, no se convierten en *actuales* por la potencialidad de que llegarán a ser: el futuro rey de España no es el actual comandante en jefe de las Fuerzas Armadas [82].

(c) La segunda razón alegada es que los seres severamente discapacitados o en estado permanentemente vegetativo son, pese a todo, *miembros de nuestra especie*. Así, Cohen, al criticar el argumento de los casos marginales, indica que éste:

> equivocadamente trata un rasgo esencial de la humanidad como si fuera un test para discriminar seres humanos. La capacidad para el juicio moral que distingue a los humanos de los animales no es un rasero que se administra a los seres humanos uno a uno. Las personas incapaces de desarrollar las funciones morales completas naturales a los seres humanos, por padecer alguna discapacidad, no son ciertamente desplazadas de la comunidad moral por esa razón. La cuestión es de clase... [83].

De igual forma se manifiesta McCloskey: cuando hablamos irreflexivamente de los derechos de seres humanos marginales, hacemos algo

[81] Regan, 1984, p. 102.

[82] Véase 1986, p. 206. El ejemplo del rey de España es una adaptación del que usan Feinberg y Levenbook tomado a su vez en préstamo de Stanley Benn. En relación a la justificación de la atribución de derechos a los potenciales agentes morales porque así se protege al futuro agente moral (que sería el beneficiario del derecho), Pluhar apunta con razón que, en realidad, nada les pasa a tales futuros seres porque vulneremos el derecho a seguir existiendo del potencial, pues simplemente no existen; véase 1995, pp. 111-112.

[83] Cohen, 1991, p. 106, y en la misma línea Frey, 1980, p. 156, y Benn, 1967, pp. 66-70, y recientemente Scanlon, 1998, pp. 185-186.

parecido a cuando nos referimos a los gatos como cuadrúpedos, sabiendo que algunos gatos nacen con más o menos patas. En sus propias palabras: «*Qua* gato, un animal, incluso este animal nacido con sólo tres patas, es naturalmente un cuadrúpedo. *Qua* ser humano, siendo que los seres humanos natural y normalmente llegan a ser personas, los seres humanos son poseedores de derechos» [84]. Así y todo, McCloskey elimina de la condición de ser sujetos de derechos a las que llama «ex personas» (comatosos y personas con el cerebro irreversiblemente dañado) y a las «no personas» (aquellas que no tienen potencial alguno de convertirse en personas) [85].

En la misma línea Melden ha señalado que la atribución de derechos a los seres humanos no deviene de idealización o esencialización alguna que a posteriori se confirma o desmiente caso por caso. No hay una distribución individualizada de aquel rasgo que consideramos justifica la asignación de derechos. Lo que realmente se sigue del hecho de que todas las personas tienen igualmente el derecho a la persecución de sus propios intereses es que todo el mundo tiene autoridad moral (por el hecho de ser miembro de la especie humana) para exigir sus derechos frente a cualquiera. La igualdad en la pertenencia a la comunidad moral tiene un carácter, diríamos, reactivo: de reivindicación de los débiles frente a los poderosos; de insistencia en que el mejor estatus o fortuna en la tenencia de ciertos dones (inteligencia, talento, habilidad) no constituye una razón para sojuzgar a los menos afortunados [86].

Ahora bien, cualquiera que haga de la membrecía a una clase, y no de las capacidades y atributos de los individuos, el criterio de relevancia para la consideración moral incurre en una discriminación injustificada y vulnera un requisito formal de la ética: el individualismo moral que impide que el mérito, reproche, premio o castigo se base en la pertenencia a un grupo y no en las características individuales. De esa manera, guiándose por las características de «clases», han procedido históricamente los sexistas, racistas y xenófobos y hoy, podríamos decir, los «especieístas» [87].

[84] Véanse 1979, p. 31, y Budiansky, 1998, p. 71.
[85] McCloskey, 1979, pp. 31 y 42.
[86] Véase Melden, 1977, pp. 192-194.
[87] Así, Pluhar, 1995, pp. 79-80, y Cavalieri, 2001, pp. 73-75.

(d) El argumento de la empatía se sintetiza en el siguiente pasaje de Peter Carruthers:

> No hay duda de que los bebés humanos, discapacitados mentales y viejos seniles pueden disfrutar de niveles de actividad mental similares a los de los animales (de hecho, frecuentemente más bajos). Pero en otros aspectos dispondrán de un relieve moral que es bastante diferente del de los animales. El argumento crucial es que comparten *forma humana* y muchos patrones de comportamiento humanos con aquellos que son agentes racionales. No es un mero accidente cultural o educativo el que un bebé llorando o una anciana senil gimiendo por el dolor de un cáncer terminal pueden evocar nuestra compasión. Y es que lo que se revela a nuestros sentidos en estos casos difiere sólo en un grado muy pequeño del sufrimiento de un niño o de un adulto normal. *Debemos* por tanto esperar sensibilidad hacia aquella forma de sufrimiento que esté psicológicamente más conectada con la sensibilidad frente al sufrimiento de aquellos seres humanos que son agentes racionales [88].

El razonamiento de Carruthers no es convincente como forma de *justificar* la desigualdad en la consideración moral que practicamos con respecto a los animales y los casos marginales de seres humanos. Es cierto que la forma humana parece ser muy definitiva para dar cuenta de nuestras empatías selectivas. De hecho, es uno de los criterios determinantes de la personalidad jurídica, según lo establecido en el artículo 30 del Código Civil [89]. Pero fijémonos bien que la concurrencia de tener rasgos parecidos, de compartir «forma humana» (con todas las imprecisiones que este concepto acarrea), no constituye una razón para la discriminación. El argumento de Carruthers se enmarca en el conocido como «contexto de descubrimiento», no en el «justificatorio». La distinción entre ambos ámbitos es fácil de percibir si pensamos, por ejemplo, en una decisión judicial. Así, la conclusión de un juez que condena a alguien a una pena determinada invita a la

[88] Carruthers, 1992, pp. 163-164 (énfasis mío). De la misma opinión Warren (1997, p. 166) y Melden (1977, pp. 208-209 y 219) en referencia a los comatosos. Mosterín, en este punto, comparte la tesis de Carruthers: «Parece que es función de la empatía de la persona que enjuicia lo amplio o estrecho que se trace el círculo de las criaturas dignas de ser consideradas como merecedoras o portadoras de derechos» (1998, p. 319).

[89] Véase *supra* el capítulo quinto.

pregunta de por qué impuso tal castigo. Podemos responder aludiendo al conjunto de circunstancias biográficas del juez que explicarían la sentencia adoptada: el juez es un conocido misógino, o es muy conservador o muy liberal, etc. Diríamos entonces que: «el juez impuso la pena X *porque* es muy severo». Pero en realidad, lo que nosotros estamos pidiendo es una justificación de la condena, no una explicación de ella. En ese caso responderíamos, por ejemplo, indicando que la decisión judicial es la conclusión de un razonamiento deductivo, es decir, necesariamente verdadera si sus premisas lo fueran. La contestación consistiría, entonces, en la afirmación: «el juez condenó a la pena X a Y *porque* hay una norma que establece la condena X para la acción Z, y Y realizó la acción Z» [90].

Volviendo a nuestro caso, cuando yo pregunto «¿Por qué establecemos diferencias entre seres humanos marginales y ciertos animales?», la respuesta de Carruthers es válida como explicación de lo que sucede en la práctica: la mayoría se siente más cerca de los seres humanos, independientemente de que, en casos puntuales, sus capacidades sean inferiores a muchos animales. Entonces, es verdad que, como dice Carruthers: «*Debemos* por tanto esperar sensibilidad...». Pero ésa es una conclusión sólo *aparentemente* normativa: «debemos», en ese contexto, no significa «tenemos razones para...». A pesar de que *debemos* esperar tal cosa (en el sentido de que se puede demostrar que para la mayor parte de nosotros el hecho de compartir rasgos como la forma humana adquiere un peso notable para el tratamiento desigual), sigue teniendo sentido preguntarnos si ésa es una razón suficiente para la discriminación. También era posible explicar en el siglo XIX la esclavitud de los negros en Estados Unidos acudiendo al expediente de la solidaridad racial; igualmente entonces, dada la forma de pensar de la mayoría, se «debía» esperar la insensibilidad de los esclavistas blancos hacia los negros, pero tal hecho no *justifica* que se practicara.

[90] Para un análisis comprensivo del contexto de descubrimiento del movimiento de liberación animal, esto es, de las raíces sociológicas, antropológicas y psicológicas de la postura favorable a la concesión de derechos básicos a los animales, cfr. la obra de Tester, 1991. En esa misma línea de precisar el contexto de descubrimiento, Linzey da cuenta de que una de las razones más importantes por las que la causa de la liberación animal tiene tantas trabas planteadas es que ésta, a diferencia de otras liberaciones (de seres humanos), no se percibe como gratis, sino como muy costosa si consideramos las prácticas y hábitos a los que tendríamos que renunciar; véase Linzey, 1996, pp. 171-172.

En su variante categórica y sustantiva, el argumento de los casos marginales se convierte en una teoría sobre el sujeto de los derechos. Se traduce, concretamente, en una apuesta por la *teoría del interés* o *del beneficiario* frente a la *teoría de la voluntad*. A esta última es a la que he aludido anteriormente al describir la posición de Herbert Hart. Si se recuerda, para los partidarios de la teoría del beneficiario la capacidad de verse afectado por las acciones ajenas se convierte en la característica relevante para ser sujeto de derechos.

Frente a dicha teoría se arguye, en primer lugar, que el precio a pagar por la inclusión de ciertos animales como sujetos de derechos es la exclusión de algunos seres humanos, concretamente de los comatosos o los que sufren un daño cerebral tan severo como para no poder verse afectados por acción alguna [91]. En segundo lugar, la teoría elimina una discriminación, la especieísta, pero abraza otra al dejar fuera de la consideración moral a las plantas y a la naturaleza «no sintiente» [92].

La primera exclusión, la de los seres humanos comatosos, o con daño cerebral irreversible, haría del argumento de los casos marginales un razonamiento autorrefutatorio en la medida en que muestra que, puesto que nunca habrá un criterio plenamente comprensivo y satisfactorio para cubrir todos los casos, la pertenencia a la especie humana se revela finalmente como una razón suficiente para la exclusión de los animales [93].

Por otro lado, si, como aduce Melden, al comatoso se le negara la condición de persona, habría que hacer lo propio con los seres humanos que se encuentran durmiendo. Con todo, Pluhar ha apuntado una diferencia crucial: el dormido no ha perdido definitivamente la capacidad de la agencia moral [94]. En ese caso el contraargumento de Melden es que si el que está durmiendo muere o cae en coma, tendríamos que decir que ese sujeto no era persona mientras dormía [95]. A mi juicio, no habría mayor inconveniente en asumir tal cosa, ni tampoco en el logro de la coherencia al precio de la exclusión de los

[91] Véase Pluhar, 1995, pp. 114-115.
[92] Véase Regan, 1982, pp. 132-135.
[93] Así parece sugerirlo Regan; véase 1982, pp. 127-128.
[94] Véase Pluhar, 1995, pp. 114-115.
[95] Véase Melden, 1977, p. 215.

seres humanos que se hallan en un estado tal que han dejado de tener vida cognitiva alguna.

La segunda objeción frente a la teoría del beneficiario es que se trata de una forma de antropocentrismo [96]. La tesis es que cuando llegamos a este estadio en el que, para la atribución de paciencia moral, tomamos como relevante una capacidad que trasciende la especie humana, nos hallamos, de alguna forma, viendo a los animales como si fueran seres humanos: estamos antropoformizándoles. Y esto sería paradójico, pues, según apunta Budiansky refiriéndose a los defensores de los animales: «En su batalla contra el antropocentrismo, han adoptado la posición más antropocéntrica imaginable» [97]. Stanley Benn señaló en su día algo muy similar: «Si fuéramos capaces de comunicarnos con otras especies —delfines por ejemplo— y descubriéramos que también participaban en esta "empresa característicamente humana", pienso que creeríamos que se trata de una variedad "marítima" de ser humano...» [98].

Como vimos en el capítulo primero, el término «antropocéntrico» es ambiguo. Su uso suele arrastrar consigo una carga emotiva negativa, aunque puede ser igualmente un concepto descriptivamente neutral siempre que se aclare el sentido en el que se emplea. Toda ética es rabiosamente antropocéntrica porque, según expuse en el capítulo primero, sólo los seres humanos son sujetos morales. Por otro lado, predicar que ciertos animales se ven afectados por nuestras acciones y sufren ¿es una forma de antropocentrismo? Lo sería, claro, si resulta que la única manera de no ser antropocentrista es comprometerse con la idea de que más allá de las fronteras de la especie humana todo es ignoto, incomprensible, pues a poco que describiéramos lo que hacen los animales, a poco que los viéramos comportarse y coligiéramos cualquier conclusión, estaríamos incurriendo en el vicio del antropocentrismo. Así lo hicieron los partidarios del conductismo, teoría psi-

[96] De Waal, 1996, p. 168.

[97] Véase 1998, p. xiii.

[98] Benn, 1967, p. 71 n. 9. En la misma línea Melden, 1977, pp. 185-186, y McCloskey, 1975, p. 411. Así, Budiansky, comentando el argumento de Wittgenstein, afirma, contradiciéndole, que si el león pudiera hablar no es que no le entenderíamos, sino que sí le entenderíamos pues ya no sería un león, o más bien su mente no sería más la de un león; véase 1998, p. xxi.

cológica cuyos déficit tuvimos ocasión de analizar en el capítulo cuarto.

La segunda forma de la censura viene a decir que al tomar como característica relevante la capacidad de verse afectados por las acciones de los demás para extender la protección de los derechos, estaríamos proyectando valor sólo a aquellos animales que se parecen a nosotros y, a partir de ese momento, adquiriendo una licencia para explotar como nos plazca a los animales no sintientes y a la naturaleza no animal. Es decir, estaríamos moviéndonos un peldaño más abajo en la escalera de la discriminación [99]. Habríamos pasado del especieísmo al, por llamarlo así, «nerviosismo».

Esta crítica adolece de dos malentendidos. El primero, asumir que toda discriminación es mala per se. Esto es sencillamente falso. El problema del especieísmo es que discrimina mal por tener en cuenta una capacidad irrelevante desde el punto de vista moral. Lo que habría que discutirle entonces a la teoría del beneficiario es que el criterio escogido para atribuir la condición de paciente moral y de sujeto de ciertos derechos es igualmente desafortunado.

El segundo malentendido es, en realidad, un *non sequitur*. De la afirmación según la cual ciertos animales habrían de tener derechos porque son capaces de ver afectados sus intereses no se sigue que entonces, con respecto al resto de la naturaleza, podamos hacer lo que nos plazca. Su protección, que sigue siendo necesaria y urgente, no será justificada, sin embargo, mediante la concesión de derechos y la imposición de obligaciones directas en su beneficio. La alternativa es, obviamente, predicar, también de la naturaleza, la tenencia de derechos básicos, como se hace, por ejemplo, desde la religión jainista. Pero: ¿qué querría decir esto? ¿De qué manera sus intereses «triunfarían» frente a nuestra pretensión de usar madera, o comer legumbres, o construir casas de piedra? Si sus intereses triunfan de la misma forma en que lo hacen los derechos básicos de los agentes y pacientes morales, entonces la consecuencia es que el género humano habría de suicidarse como especie. Si sus intereses no triunfan de esa manera, entonces las piedras, las plantas o la naturaleza en su conjunto no tienen derechos.

[99] Rodman, 1977, pp. 90-94; Budiansky, 1998, p. xxi, y Frey, 1980, pp. 44 y 165-166.

CAPÍTULO 7

LAS PARADOJAS DE LA LIBERACIÓN ANIMAL

> Temo que no se entienda bien lo que para mí significa «salida». Empleo la palabra en su sentido más preciso y más común. Intencionadamente no digo libertad. No hablo de esa gran sensación de libertad hacia todos los ámbitos. Cuando mono posiblemente la viví y he conocido hombres que la añoran. En lo que a mí atañe, ni entonces ni ahora pedí libertad [...] No, yo no quería libertad. Quería únicamente una salida: a derecha, a izquierda, adonde fuera. No aspiraba a más.
>
> FRANZ KAFKA, *Informe para una academia*[1].

El brazo de Paul

En 1980 Alex Pacheco e Ingrid Newkirk fundaron en Maryland el grupo PETA *(People for the Ethical Treatment of Animals)*. Tal vez al lector español le resulte familiar el nombre. PETA fue la organización que, con la adhesión de la actriz Penélope Cruz, entre otros personajes de relevancia pública, se dirigió a la alcaldesa de Pamplona en 2001 solicitando que se pusiera fin a los encierros de San Fermín.

En 1980 PETA iniciaba su singladura con veinte miembros. Hoy, con más de 700.000 afiliados e ingresos que superan los 15 millones de dólares, es la organización dedicada a la defensa de los animales más grande del mundo[2]. Poco tiempo después de que PETA echara a andar, Pacheco solicitó trabajo en el Instituto para la Investigación del Comportamiento radicado en Silver Spring en el estado de

[1] En 1987 (1917), pp. 1155-1156.
[2] Véase http://www.peta.org/feat/ar2001/numb.html.

Maryland. Pacheco, aun entonces estudiante universitario, fue entrevistado por el investigador principal, Edward Taub. En ese momento el Instituto carecía de fondos para contratarlo, pero Taub vio tal interés en Pacheco que le ofreció colaborar como voluntario. La verdad era que Pacheco y sus correligionarios, desconocedores de los procedimientos que empleaba Taub para su estudio, buscaban infiltrarse en alguno de los muchos centros de investigación en los que se utilizaban animales para conocer de primera mano qué tipo de trato recibían. Fue una circunstancia casual lo que hizo que Pacheco escogiera el Instituto dirigido por Taub: era el que estaba más cerca de su domicilio.

El mecanismo usado por Taub para su investigación consistía en lo que técnicamente se conoce como «deaferenciación somatosensorial», esto es, la apertura de la espina dorsal para seleccionar los nervios cuya extracción va a provocar la insensibilidad de un miembro del cuerpo. Taub estaba interesado en demostrar la falsedad de la teoría según la cual la función del miembro se pierde irremisiblemente cuando los nervios son seccionados. Su hipótesis era que uno podía forzar la recuperación, e incluso la regeneración nerviosa, de dicha extremidad. Así que, para ello, disponía de nueve macacos a los que había anulado la conexión nerviosa con un brazo, y uno al que había dejado sin conexión en los dos brazos. Para inducir la presunta recuperación del brazo insensible, Taub utilizaba una camisa de fuerza con la que forzaba que el animal no utilizara el miembro sano, o bien descargas sobre el brazo inutilizado si veía que no lo movía. En la mente de Taub estaba lograr alguna forma de tratamiento para la tetraplejia o paraplejia causada por accidentes de tráfico. Después de un año sometidos a ese régimen, Taub habría de comprobar si los estímulos provocados en los macacos dieron como resultado algún tipo de regeneración en la médula. Para ello previamente tendría que matar a los animales. No llegó a hacerlo con todos, como veremos enseguida.

Éste fue el escenario que Pacheco encontró al comenzar a trabajar en el Instituto como voluntario. Si nos atenemos a su descripción, era un lugar inhóspito, maloliente, donde se hacinaban animales aterrorizados en jaulas minúsculas, animales que no eran adecuadamente tratados de las heridas y amputaciones infligidas por otros macacos o por ellos mismos como resultado de la deaferenciación.

Paul era el nombre dado a uno de estos llamados «monos de Silver Spring», los animales de laboratorio más famosos de la historia de la ciencia, según la revista *New Yorker*. La razón detrás de esa calificación es la insólita peripecia que vivieron una vez que Pacheco decidió tomar cartas en el asunto.

Al igual que los demás macacos, *Paul* había sufrido la intervención antes descrita. Como otros simios que viven en aislamiento, *Paul* comenzaba ya a automutilarse mordiendo con frecuencia su brazo insensible. No había dolor alguno que le hiciera refrenarse. Los veterinarios decidieron por ello amputárselo a la altura del codo. Al poco tiempo comenzó nuevamente a devorar el muñón, así que finalmente tuvieron que cortar hasta la altura del hombro. Murió no mucho tiempo después sin que pudiera llegar a serle practicada una eutanasia.

Paul era uno de los últimos «supervivientes» de los monos de Silver Spring, y su terrible y doloroso final fue el resultado de una increíble batalla legal que comenzó poco después de que Pacheco diera a conocer a la opinión pública qué pasaba en el Instituto de Taub. En primer lugar, Pacheco había conseguido que le permitieran trabajar en horario nocturno y así llevar a escondidas a investigadores y veterinarios simpatizantes con la causa del bienestar animal, que no tuvieron dudas en confirmar por escrito las condiciones que se daban en el laboratorio. Con esos testimonios y un buen número de fotografías, el grupo PETA acudió a la policía, que a continuación acusó a Taub de la comisión de 17 delitos de «crueldad animal» (uno por cada uno de los macacos). Como primera medida los monos fueron sacados de las instalaciones del Instituto y llevados a la casa de uno de los activistas del grupo. Tan pronto como los abogados de Taub reclamaron la devolución de la «propiedad», el juez ordenó que los animales fueran reintegrados a Taub, ante lo cual PETA decidió esconderlos. Las negociaciones entre PETA y los abogados de Taub, de acuerdo con el relato de Pacheco, culminaron con el compromiso de que los macacos no volverían a su poder. El juez que investigaba la causa, sin embargo, concedió finalmente la custodia al Instituto de Taub. El día en que fueron sacados de la casa donde permanecían ocultos una multitud de simpatizantes de PETA y de otros grupos se concentró y trató de impedir, sin éxito, su salida.

Después de dos juicios y varias apelaciones, la causa contra Taub fue archivada. El Instituto Nacional de la Salud, de quien dependía el centro dirigido por aquél, decidió confinar a los monos en un lugar que Pacheco y su organización tampoco aprobaban. Su idea era que, después de tantísimo sufrimiento, los animales deberían ser devueltos a la vida salvaje. Y a ese «ideal» se acercaba una suerte de refugio localizado en San Antonio (Texas). Para tal fin, PETA logró que doscientos cincuenta y dos miembros de la Cámara de Representantes enviaran una carta al Instituto Nacional de la Salud solicitando que se enviara allí a los macacos. La respuesta de su director fue comprensiva, pero pronto se descubrió que sus promesas no eran sinceras. Y es que, en ese momento, una buena parte de la comunidad científica estadounidense veía ya con no muy buenos ojos lo que consideraban una claudicación por parte del gobierno frente al proceso de linchamiento público al que había sido sometido Taub, al que exculpaban de cualquier comportamiento impropio o delictivo. Mientras tanto, y de manera secreta, el Instituto Nacional de la Salud había obtenido la conformidad del director del Centro Regional de Investigación de Primates de la Universidad de Tulane en el estado de Louisiana para alojar allí a los animales. En junio de 1986 los macacos fueron trasladados a Tulane. Tan pronto como se difundió la noticia de que ése iba a ser su destino final, los militantes y simpatizantes de PETA comenzaron a acampar en los alrededores del Centro.

En Tulane permanecieron dos años. Habían pasado siete desde que comenzara su peripecia. Si Pacheco no hubiera levantado la liebre, los macacos estarían muertos desde hacía tiempo, pero esa misma intervención y la subsiguiente batalla emprendida por PETA igualmente habían provocado que esos animales se convirtieran en objeto de gran interés científico para el Instituto Nacional de la Salud. Explorar qué había ocurrido en su sistema nervioso y en su cerebro se hacía irresistible para cualquiera que se dedicara a la neurología. Había que convencer a todos los «afectados» de que se trataba de un imperativo científico. Los macacos no serían sacrificados, sino que cuando su salud se precarizara les sería inducido el coma y se les abriría el cráneo para someter al cerebro a ciertos exámenes. Sin embargo, la reacción popular contra estos planes fue furibunda y llegó a alcanzar a la entonces primera dama, Barbara Bush, que recibió más de

46.000 cartas de airados ciudadanos oponiéndose al proyecto del Instituto.

En primera instancia PETA logró una orden de los tribunales que prohibía la eutanasia si ésta iba acompañada del experimento en el cerebro anhelado por los científicos a sueldo del Instituto Nacional de la Salud. En ese momento, el macaco *Paul* había empezado a morir y a sufrir terriblemente y a verse sometido a las dos amputaciones sucesivas de su brazo. También otro de los monos, de nombre *Billy*. En opinión de uno de los representantes del Instituto, PETA era culpable de esas terribles muertes lentas. PETA, por su parte, acusaba al Centro de Tulane de hacer sufrir y dejar morir deliberadamente a los macacos para conseguir su eutanasia y la posterior investigación sobre su cerebro. Los veterinarios de Tulane, por otro lado, alegaban que los macacos no podían ya vivir en libertad: sus heridas abiertas eran una fuente constante de infecciones, y el contacto con otros monos las acelerarían irremisiblemente.

En 1991 el Centro de Tulane obtuvo de la Corte de Apelaciones de Distrito una orden que le otorgaba el derecho a practicar la eutanasia a *Billy* y llevar a cabo el experimento neurológico. Después le siguieron el resto de macacos. Los científicos del Instituto concluyeron que sus cerebros habían tratado de compensar las heridas neurológicas tiempo atrás causadas por Taub. Los resultados fueron publicados en la revista *Science*, mencionándose a este último como uno de los autores del artículo [3].

La Bombyx Mori

La trágica historia de los «monos de Silver Spring» pone sobre el tapete una de las cuestiones más vidriosas que los partidarios de la causa del bienestar animal tienen que afrontar: qué hacer con los millones de animales que hoy viven (en condiciones más o menos penosas) bajo nuestro cuidado. ¿Debemos «manumitirlos», como pretendía hacer PETA con *Paul* y el resto de los macacos?

[3] Este relato del caso de los monos de Silver Spring es, en parte, una síntesis del que realiza Deborah Blum en el capítulo quinto de su fascinante libro *The Monkey Wars* y Francione, 1995, pp. 73-77, del relato hecho por el propio Pacheco junto con Francione; véase Pacheco-Francione, 1985, pp. 135-146.

El análisis genético del ADN mitocondrial de los perros muestra que su domesticación pudo haber ocurrido hace más de 100.000 años. De acuerdo con Steven Wise, ello implica que los seres humanos y los perros «han vivido juntos» desde que ambos existen [4]. Lo que ese dato también podría poner de relieve es que el perro es una *creación* humana. Así lo confirma Jean-Pierre Digard, que nos explica que «el mejor amigo del hombre» es el resultado de la progresiva domesticación del lobo, un animal que aparece hace dos millones de años [5]. Esa domesticación se produce mediante la selección paulatina de los lobos más hábiles para la caza, pero también más sumisos [6].

Aparentemente la domesticación fue el fruto del acercamiento de los animales, que, urgidos por el hambre, empiezan a merodear en torno a los asentamientos humanos. El ser humano, por su parte, se ve impulsado por un afán de dominar la naturaleza y por una irresistible curiosidad intelectual, y además obtiene de ellos una formidable fuente de recursos varios [7]. La llamada «segunda ola domesticadora», aquella que se produce con el ocaso de la sociedad cazadora y el advenimiento de la agricultura, introduce un nuevo motivo para la crianza de ciertos animales: la protección de las cosechas [8]. Así, al lobo le sigue la cabra (10.000 años a.C.); el cordero (9.000 a.C.); el cerdo (8.000 a.C.); el pollo (6.000 a.C.), y el caballo, buey, asno y dromedario (4.000 años a.C.) [9].

Para el zoólogo Desmond Morris el factor coadyuvante a la explosión de la domesticación de los animales fue el crecimiento exponencial de la población humana que se inició con la extensión de la sociedad agrícola en el Neolítico. A su juicio, desde ese momento, desde el instante en que el hombre abandona su condición de cazador y la «comunión de intereses» que le liga a otros depredadores como el lobo, la humanidad «empieza su retroceso» [10]. Hasta enton-

[4] Véase Wise, 2002, p. 113.
[5] Véase Digard, 2002, pp. 90-94, y Le Bras-Chopard, 2003, p. 127.
[6] Digard, 2002, p. 94.
[7] De acuerdo con Desmond Morris, la traducción de esa curiosidad en la creación de zoológicos se remonta a hace tres mil años en el Oriente Lejano. Uno de los mayores de la historia pudo ser el de Moctezuma descubierto por los españoles en México; véase 1991, p. 47.
[8] Digard, 2002, pp. 96-99.
[9] *Ibid.*, p. 100, y Morris 1991, pp. 69 y 107.
[10] Morris, 1991, p. 108.

ces, nos dice, había imperado un simple «contrato» que estipulaba la limitación del crecimiento de la población de cada especie para permitir la convivencia con otras formas de vida [11].

> En aquella época —se refiere a la sociedad humana cazadora— existía un contrato muy sencillo entre los seres humanos y los otros animales. Decía así: si nuestras barrigas están llenas y vosotros no nos hacéis ningún daño, os dejaremos en paz. Tal vez se tratara de un contrato impuesto por una sola de las partes, pero sin duda no era inhumanamente cruel ni excesivo. Les ofrecíamos la posibilidad de vivir sus vidas sin interferir en ellas, salvo que tuviéramos hambre. Les quitábamos la carne, pero sólo cuando teníamos una necesidad real [12].

Según Morris el proceso de domesticación no puede revertirse [13]. Pero nosotros sí podemos dar un paso atrás para que, como apunta este autor, «entren en funcionamiento las relaciones naturales entre especies». La solución es reducir nuestra población restringiendo la reproducción humana [14].

Ello no obstante, dicha acción (por otra parte urgente por motivos no exclusivamente vinculados al bienestar animal) no será fruto de ningún contrato salvo que empleemos este término en un sentido metafórico. Como el propio Morris no puede dejar de reconocer, ese supuesto pacto ancestral que nos ligó a los animales fue en todo caso unilateral, pues aquéllos, como se ha insistido a lo largo de estas páginas, carecen de las capacidades relevantes que nos harían verlos como genuinos contratantes [15].

La intervención humana ha sido, por tanto, decisiva para la generación de algunas especies animales. El ser humano, como señala Digard, ha intentado la domesticación prácticamente con todas ellas. Muchas se le han resistido, pero animales tan «salvajes» como el gue-

[11] *Ibid.*, pp. 8-9.
[12] *Id.*, pp. 100-101.
[13] *Id.*, pp. 116-117.
[14] *Id.*, p. 93.
[15] Fernando Savater, con la ironía que, al menos a algunos, nos cautiva, no deja de ver en el contrato al que alude Morris un ejemplo de aquel que celebraban Groucho y Harpo Marx en *Una noche en la ópera* («la parte contratante de la primera parte...»); véase Savater, 1991, p. 11.

pardo han caído bajo su dominio [16]. Como recuerda Desmond Morris, ese esfuerzo ha durado hasta fechas muy recientes: la Sociedad Zoológica se crea en Londres a principios del XIX con el objetivo principal de domesticar los animales salvajes. Fue un fracaso del que sólo quedan vestigios en la forma de ardillas correteando por los parques londinenses [17].

El mayor éxito se produjo, sin duda, con el perro, el animal de compañía por antonomasia. Pocos datos bastan para corroborar esta afirmación. Hoy en día en Estados Unidos es mayor el número de personas que tienen perros que el que tiene niños, por ejemplo [18]. Sin embargo, si entendemos la domesticación como esa labor de «creación», y no de mero amansamiento, el animal doméstico paradigmático es la mariposa *Bombyx Mori* o «bómbice de la morera», de cuyos capullos los chinos empezaron a obtener seda hace 5.000 años. Al decir de Digard: «En el momento en que la producción de seda natural deje de interesar al hombre, esta especie desaparecerá en pocos días» [19].

El horizonte de la extinción de muchas especies animales es uno de los corolarios que se siguen de la consideración de que los animales tienen el derecho a no padecer una vida de sufrimiento. Es igualmente uno de los principios que, según Donald VandeVeer, se pactarían en la posición preoriginal que tuvimos oportunidad de analizar en el capítulo tercero. En dicho contexto se revela como algo evidente para esos imparciales espíritus negociadores que, en ocasiones, es mejor no seguir viviendo o ni siquiera llegar a vivir. Se trata del principio que VandeVeer denomina «requisito de la creación», que reza: ninguna criatura racional debe causar la existencia deliberada de criatura sintiente alguna cuando es cierto o altamente probable que dicha criatura tendría una vida tan desdichada que es preferible no haber llegado a existir. Una exigencia tal hace, por ejemplo, que se deba evi-

[16] Digard, 2002, pp. 103-104.
[17] Véase Morris, 1991, p. 49.
[18] Wise, 2002, p. 114. En Estados Unidos el número de las llamadas «mascotas» se cifra en 230 millones, y en la Unión Europea se eleva a los 300 millones. En Francia el animal de compañía más exitoso es el pez (18,8 millones frente a 8,5 millones de gatos); véase Digard 2002, p. 124.
[19] Digard, 2002, pp. 94-95.

tar concebir un cigoto humano cuando la perspectiva es que será un ser humano severamente discapacitado, y, de la misma manera, también impone constricciones severas sobre las formas más agresivas de explotación de la ganadería, y, por ende, elimina la producción y consumo de productos innecesarios y sustituibles cuyo «precio» es, precisamente, esa vida de miseria [20]. Sin duda, algo muy similar al principio que postula VandeVeer ha de estar detrás de, por ejemplo, el actual castigo que establece el Código Penal a la alteración del genotipo humano mediante la manipulación genética cuando la finalidad no es la eliminación o disminución de taras o enfermedades graves [21]; o el que la producción de quimeras o híbridos entre distintas especies sea una infracción muy grave [22], o la despenalización de la interrupción del embarazo cuando «se presuma que el feto haya de nacer con graves taras físicas o psíquicas» [23].

Hay buenas razones por tanto para detener un proceso creativo que implica sufrimiento, aunque ello sea a costa de la desaparición de muchas especies y resulte, aparentemente, paradójico [24]. Como ha señalado Francione, no se nos pasa por la imaginación (¿o sí?) crear o mantener granjas de seres humanos severamente «deficientes» para abastecernos de órganos [25]. Ni siquiera es posible en muchas latitudes clonar con fines meramente terapéuticos, ni incluso *utilizar* células madre embrionarias para investigar y desarrollar terapias y fármacos, remedios que a buen seguro mejorarían notablemente nuestra calidad de vida. Aquel horizonte de paulatina extinción era por cierto el anhelo de Henry Salt, uno de los mayores defensores de la atribución de derechos a los animales: «puede señalarse —decía— que este dominio en ningún caso está destinado a perpetuarse del modo —sumamente

[20] VandeVeer, 1979, p. 375, y 1983, pp. 154-156.

[21] Artículo 159.1.

[22] Artículos 20.2.B.p) y 20.2.B.q) de la Ley 35/1988 de 22 de noviembre de Técnicas de Reproducción Humana Asistida.

[23] Artículo 417bis. 1. 2ª del Código Penal.

[24] Véanse, por todos, Rodman, 1977, pp. 98-101, y Posner, 2000, p. 533, y Morris, 1991, pp. 202-203. Para Mary Ann Warren, por ejemplo, si para que el cóndor no desaparezca como especie hemos de poner en cautividad a los tres ejemplares que aún quedan, no hay duda de que dicho enjaulamiento es un mal menor frente a la tragedia que supone la desaparición como especie; véase 1997, p. 236.

[25] Véase Francione, 2000, pp. 154-155.

acentuado— en que se da en el presente, y que las varias prácticas que, en cierto sentido, son hoy "necesarias" [...] sin duda irán aliviándose gradualmente bajo el más humanitario sistema del futuro» [26].

Pero: ¿cómo hemos de proceder con lo que ya tenemos, con las, al menos, doscientas especies de animales amansadas o domesticadas? [27]. Afirmar que muchos de ellos son sujetos de derechos supone, de manera muy natural, que dejan de ser objetos apropiables y se convierten en seres libres [28]: «Si uno acepta —señala Roslind Godlovitch— que hay derechos morales, entonces los animales tienen el derecho natural a la libertad sin constricciones» [29].

No bastaría, como insiste Francione, en lograr el objetivo de la minimización del sufrimiento o de la concesión de un derecho a no ser tratados cruelmente. El primero de los sufrimientos de los animales es el de su condición de recurso, de prisionero, su ausencia de libertad [30]. Son muchos los estudios que confirman que, a medida que un animal pasa más tiempo confinado en una jaula, el comportamiento habitual tiende a dirigirse progresivamente hacia su propio cuerpo de una manera tan compulsiva que puede acabar en la automutilación. Los primates, por ejemplo, pasan largos períodos de tiempo masturbándose, golpeándose la cabeza y el cuerpo, comiendo sus propias heces; los osos deglutiendo hasta reventar; otros animales caminando de manera patológica en su celda. Todos ellos son comportamientos anormales, pues no se dan en sus hábitats naturales [31]. En ese sentido, es muy fuerte la presunción en contra de los parques zoológicos. Las razones aducidas para su mantenimiento tampoco parecen compensar todo ese daño que genera el confinamiento, aunque haya pasado la época en la que se ponía a disposición de los visitantes unos bastones con los que incordiar a los animales para que desplegaran los

[26] Salt, 1892, p. 40.
[27] El dato lo tomo de Digard; véase, 2002, p. 95.
[28] Así, Rachels, 1976, pp. 209-212.
[29] Véase 1971, p. 161.
[30] Véanse Francione, 2000, p. 100, Midgley, 1999, p. 153, y Godlovitch, 1971, pp. 158-160.
[31] Véanse Wemelsfelder 1999, pp. 39-40, y Morris, 1991, pp. 50-51. Mosterín destaca, por su parte, el sufrimiento de un ave migratoria confinada cuando llega el otoño y no puede migrar, aunque esté mejor cuidada y tratada que sus compañeras de especie; véase Mosterín, en Mosterín y Riechmann, 1995, pp. 63-64.

comportamientos «monos» que el público andaba buscando [32]. Por otra parte, no está comprobado que los zoos redunden en un beneficio directo para la educación, máxime cuando se dispone de abundante material audiovisual con el que atender esa necesidad. Muchos etólogos, por otra parte, señalan que, en comparación con el estudio de campo, es muy poco lo que se aprende del comportamiento de los animales en cautividad. Los zoológicos, al fin, sólo habrían de mantenerse como reservas de especies habida cuenta de la disminución de los espacios naturales [33], y ni siquiera esto mismo es pacífico, como hemos visto, pues estamos imponiendo sacrificios a los individuos como medio de beneficiar a una especie que, *qua* especie, no cuenta con la capacidad de sufrimiento que sí tiene el miembro de ella [34].

Cuadrar el círculo

La liberación animal genuina es para muchos un escenario quimérico por razones fácticas y normativas. Por otro lado, si resultase que, por unas u otras razones, la recuperación de la libertad mediante el retorno a la vida salvaje es imposible, se demostraría, al tiempo, cuán caricaturesco y alicorto es el ideal de los derechos de los animales. En caso contrario, esto es, si fuese viable devolver a los animales no humanos a su anterior condición asilvestrada porque ante todo prima su derecho a la libertad, aquel ideal ha de sufrir igualmente algunos retoques respecto del molde original del que presuntamente emerge: los derechos humanos.

Muchos animales, indica Jesús Mosterín, son «prisioneros voluntarios» en la medida en que ya no son capaces de vivir fuera de la cárcel que supone su domesticidad [35]. Esta afirmación de Mosterín no es, sin embargo, compartida por antropólogos que, como Digard, han

[32] Véase Morris, 1991, p. 48. La representación más vívida del cambio de actitud a partir de finales del XIX es el zoológico de Arnhem en Holanda; *ibid.*, p. 55.
[33] *Id.*, p. 61.
[34] Véanse Jamieson, 1985, pp. 109-115, y Francione, 2000, pp. 23-25.
[35] Véase Mosterín, en Mosterín y Riechmann, 1995, pp. 65-66. De la misma opinión participa Rachels, 1976, pp. 212-213.

dedicado buenos esfuerzos al estudio de la actividad domesticadora del ser humano [36]. Es más, en España hemos asistido recientemente a un trágico episodio que confirma que, por ejemplo las vacas, pueden recuperar su existencia fuera del redil. Se trata de los aproximadamente doscientos ejemplares que, desde hacía diez años, habían sido abandonados y pastaban a sus anchas por la sierra de La Cabrera (León), animales que la Junta de Castilla y León, en una decisión insólita y probablemente ilegal por incumplir el Real Decreto 54/1995 de 20 de enero de Protección de los Animales en el momento de su sacrificio o matanza, decidió eliminar mediante un expeditivo expediente: permitir su cacería a los cazadores de la comarca [37].

Pero incluso si cabe la posibilidad de que los animales que tradicionalmente han vivido amansados o domesticados por el ser humano se liberen, esa liberación (implique ésta su extinción paulatina o segregación) es contraproducente. En primer lugar porque la convivencia próxima con los animales interesa sobremanera al ser humano en un momento de crisis ecológica en el que más que nunca es urgente no romper nuestros lazos con el mundo de los animales [38]. Se defiende así una forma de paternalismo, paternalismo justificado porque no estamos ante agentes morales que son personas de manera plena, sino «cuasipersonas» [39].

En segundo lugar, liberar a los animales no puede consistir solamente en concederles un derecho a ser «dejados en paz» [40]. Considérese, simplemente, el dato que ofrece Desmond Morris referido a los elefantes de Uganda. En 1924 estos animales disponían del 75 por ciento del territorio ugandés. En 1969 esa ocupación se había reduci-

[36] Véase 2002, pp. 95-96.

[37] Véase *El País* en su edición de 3 de marzo de 2003 (p. 32).

[38] Véanse Morris, 1991, pp. 203-204, y Riechmann, en Mosterín y Riechmann, 1995, p. 220.

[39] Véase Riechmann en Mosterín y Riechmann, 1995, p. 191.

[40] La expresión (feliz) es de Jesús Mosterín (Mosterín y Riechmann, 1995, p. 65) y evoca la opinión disidente del juez de la Corte Suprema Louis D. Brandeis en la sentencia Olmstead v. United States, 277 US 438 (1928). Allí, Brandeis afirmaba que ese derecho a «ser dejado en paz» era «el más comprehensivo y valioso de todos». Años antes ya lo había sostenido junto con Samuel D. Warren en un artículo que constituye un *locus classicus* de la teoría del Derecho constitucional («The Right to Privacy», *Harvard Law Review*, vol. 4, 1890, pp. 193-220).

do al 13 por ciento. Para ello el Departamento de Caza del gobierno de Uganda tuvo que matar 46.000 ejemplares [41]. El derecho de los animales a su libertad tiene, por tanto, evidentes correlatos en términos de deberes de los seres humanos que pueden entrar en conflicto con sus derechos básicos.

En tercer lugar, para la mayoría de los animales domésticos su vida es mejor como nuestros prisioneros que como presas de la depredación o las inclemencias. La exigencia ética que nos acucia, se dice, es proporcionarles un sitio adecuado, un lugar que es propio de sus naturalezas y capacidades específicas aunque bajo nuestro cuidado [42]. En ese sentido, Richard Posner ha señalado que, lejos de ser condenable su condición de recurso, objeto o mercancía, tal estatuto beneficia a los animales no humanos. Un hecho muy simple, según Posner, abona esta afirmación: la gente trata mucho mejor aquello sobre lo que tiene un derecho de propiedad [43].

Como se sabe, la progresiva expansión histórica de los sujetos dignos de consideración moral, de los titulares de derechos básicos, esa ampliación que superó primero las fronteras de la raza u origen étnico y después las del género, ha sido el referente más inmediato de muchos de los teóricos que han abogado por la causa del bienestar animal. Sin embargo, cuando se esgrime esa ampliación del círculo para que caigan también bajo su cerco los animales que pueden ser tan pacientes morales como los seres humanos no paradigmáticos, se olvida que ese proceso de superación de la nómina de los sujetos de derechos traía consigo la inclusión, el otorgamiento del estatuto de la ciudadanía. La liberación animal parecería exigir, en cambio, un resultado diametralmente opuesto: la exclusión o segregación. Así que una singladura de reflexión teórica y compromiso práctico cuyo punto de partida es la exaltación de las similitudes relevantes entre los seres humanos y los animales no humanos tiene como puerto de llegada la constatación de la diferencia más radical entre unos y otros. Como ha señalado Midgley refiriéndose a los grandes simios:

[41] Véase 1991, pp. 88-90.
[42] Véase Midgley, 1999, p. 160. Ello alcanzaría también a los animales que actualmente viven en zoológicos, cuyas condiciones de cautividad habría que mejorar, junto con la prohibición de nuevas capturas; *ibid.*, pp. 160-161.
[43] Véase 2000, p. 539.

> Lo que necesitan los grandes simios es ser «segregados» y apartados de la vida humana. La singularidad de su especie no es una diferencia imaginaria inventada por el prejuicio. Es real. El respeto a esa singularidad es un ingrediente esencial de cualquier intento de tratarles decentemente. No son «derechos humanos» lo que necesitan sino protección en su hábitat... [44].

Pero, por otro lado, mantener el dominio, con todas las mejoras que queramos añadir a la circunstancia de la cautividad, supone difuminar uno de los rasgos centrales que ha acompañado y acompaña al ideal de los derechos. Herbert Hart no lo pudo expresar con mayor claridad: «el concepto de un derecho pertenece a la rama de la moral que se ocupa específicamente de determinar cuándo puede limitarse la libertad de una persona por la de otra...» [45].

Si recordamos, como ha hecho Posner, qué significó otorgar derechos a los esclavos negros (liberarlos), comprobamos cuán inadecuado resulta el discurso de los derechos cuando consideramos a los animales no humanos. Según Posner, también los negros en el Sur estadounidense de la preguerra contaban con los «derechos» que se reclaman como prioritarios para los animales: el no ser torturados, heridos o sacrificados. Nadie, sin embargo, consideraría que entonces los negros eran sujetos de derechos. Les faltaba el más importante, el que parece no resultar posible o deseable para los animales no humanos: la libertad. Y no para ser dejados en paz mediante su segregación, sino para ser iguales [46].

La causa de la liberación animal, de la concesión de derechos básicos a los animales no humanos, no tiene por tanto ni en la historia ni en el uso común y consolidado de algunos términos centrales del vocabulario moral sus mejores aliados. Esa causa parece por ello la cuadratura del círculo si a la historia o a la dimensión conceptual hemos de remitirnos. No son ésos, sin embargo, los motores más importantes que necesitamos, sino las razones morales que puedan cimentar una modificación de nuestras prácticas, aunque ello obligue a una cierta infidelidad con las raíces históricas de un concepto y a retocar algunos rasgos que acompañan a la noción de «derecho».

[44] Véase 1999, p. 160.
[45] Véase Hart, 1974, pp. 87-88.
[46] Posner, 2000, pp. 538-540.

El higo y el cuervo, el lobo y el cordero

Una de las consecuencias inmediatas que se siguen de la reconstrucción de la posición original de Rawls es que los participantes, de acuerdo con VandeVeer, no adoptarían el «principio de diferencia» que prohíbe las desigualdades salvo en beneficio de los menos favorecidos [47]. La razón es clara: la transferencia de recursos de unas especies muy dotadas a otras sería masiva e insoportable. Ello presupone, por un lado, que los participantes en la posición original disponen de toda la información relativa a la condición de ratón, o niño que padece la enfermedad de Tay-sachs, por ejemplo. En segundo lugar, que hay jerarquías en el orden de la creación, vidas que pueden ser mejores y peores desde un punto de vista objetivo, lo cual hace que los negociadores en la posición preoriginal no acordarían un principio que prohibiera matar los animales con escasas capacidades para la satisfacción y tolerarían algunos modos de crianza de los animales para el consumo humano, así como otros usos de ellos [48].

Lo más importante de todo es que los participantes en la posición preoriginal aceptarían, con ciertos límites, su «acervo genético». Asumirían igualmente el que VandeVeer denomina «requisito de la preferibilidad de la vida» mediante el cual se garantiza la oportunidad de quedar libres de las intervenciones directamente destructivas por parte de los seres racionales, de lo que se derivan deberes generales estrictamente negativos (de omitir determinadas acciones) y no así obligaciones positivas (de llevar a cabo ciertas acciones) por parte de aquéllos [49].

La restricción de VandeVeer, en el sentido de excluir las obligaciones generales positivas de las exigencias de la justicia que se deben entre sí los individuos, trae causa de una dificultad de honda raigambre histórica, pues fue espetada por san Agustín en su pugna con los ma-

[47] Véase *supra* capítulo tercero.

[48] VandeVeer, 1983, pp. 156-160. Entre los que VandeVeer menciona no figura, por cierto, una diversión como la que, supuestamente, proporcionan las corridas de toros; véase VandeVeer, 1983, p. 160 n. 11.

[49] Véanse 1983, pp. 154-156, y 1979, pp. 375-376. Este requisito, sin embargo, tiene como límite más importante el que el autor llama «requisito de la creación» (según el cual hay vidas que no merece la pena llegar a vivir; véase *supra*).

niqueos. La idea es la siguiente: si es verdad que, como afirman aquéllos, hay una parte divina en los vegetales que hay que liberar comiéndonoslos,

> ¿Cuál sería tu actitud —pregunta san Agustín en *De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos*— en la hipótesis de que, yendo tú de paseo por un campo en el que los derechos de amistad te dan libertad para coger la fruta que quieras, vieras a un cuervo posado en un higo? ¿No te parecería, según vuestra doctrina, oír al higo dirigirte la palabra y pedirte con lágrimas que lo recojas y sepultes en tu santo vientre con el fin de purificarlo y resucitarlo, antes de dejarse devorar por el cuervo, donde será mezclado con su cuerpo impuro y condenado a sufrir otras transformaciones? [50].

Algo similar pensaba David Ritchie, un teórico de los derechos naturales de finales del siglo XIX que polemizó con Henry Salt. Ritchie consideraba un absurdo la atribución de derechos a los animales, pues ello nos llevaría a afirmar que, en cada ocasión en la que un lobo se come un cordero, aquél viola los derechos de éste [51]. Y es que, en el fondo, la cuestión no versa sólo sobre excentricidades conceptuales, sino sobre los límites de nuestras obligaciones una vez que afirmamos que los animales tienen derechos. ¿Hemos de interferir para «salvar» a unos animales frente a otros? [52]

Es general el entendimiento de que, como aduce VandeVeer, los derechos de los animales no generan obligaciones positivas correlativas por nuestra parte, sino simplemente el deber negativo de no interferir, en el sentido de autolimitar nuestro poder [53]. No nos es exigible evitar que sufran daño por parte de otros animales, o curar sus enfermedades [54]; o adoptar masivamente a aquellos animales que han demostrado algunas capacidades para la adquisición de lenguaje y así procurarles esa educación [55].

[50] Véase 1975, p. 366.
[51] Véase 1895, p. 109.
[52] Posner, 2000, p. 533.
[53] Riechmann, en Mosterín y Riechmann, 1995, p. 148; Cavalieri, 2001, pp. 139-140, y DeGrazia, 1996, pp. 273 y 277.
[54] Véase Francione, 2000, p. 100.
[55] Nussbaum, 2001, pp. 1533-1534, 1540-1541 y 1543, y Midgley, 1999, p. 160.

Esa no interferencia, sin embargo, no deja de tener otros efectos, como, por ejemplo, serios costes medioambientales. En su día, la organización PETA a la que antes se aludió se opuso a la política de sacrificio de los cerdos salvajes en ciertos espacios protegidos en Hawaii. Con ello, un buen número de especies autóctonas iban a extinguirse con seguridad. La pregunta es, por ello, inmediata: Si para el ser humano es incorrecto acabar con el ecosistema hawaiano, ¿por qué no lo es permitir que acaben con él los cerdos silvestres pudiendo evitarlo? [56]. Y es que la condición singular del ser humano de preocuparse por los animales y el medio ambiente en su conjunto (más mal que bien) evidencia que no puede dejar de ser, como despectivamente describe Desmond Morris, una suerte de «jardinero del Edén» [57]. Lo es, y no puede ser de otra manera, aunque sea para claudicar en sus posibilidades de intervención retornando a la sociedad de cazadores, o para procurar su suicidio como especie o para avanzar en un modelo de desarrollo sostenible. Cualquier restricción sería, pese a todo, una muestra del ejercicio de su poder supremo. Los seres humanos somos soberanos porque somos los únicos con la capacidad de esa limitación consciente y razonable de nuestra propia capacidad.

¿Por qué sí es ilegítimo para el ser humano y no para el cerdo acabar con otras especies? Este último interrogante tiene una respuesta fácil pero apresurada: el cerdo no comete acciones ilegítimas, de la misma manera que las acciones de muchos seres humanos como los niños o enfermos mentales no son reprochables. Ello justificaría, presuntamente, que los derechos de los animales se limiten a ser inmunidades frente a los seres humanos que son agentes morales, y no frente a otros animales [58]. Hemos de reparar, sin embargo, en que no procedemos de la misma forma en el ámbito de la comunidad de los seres humanos. Como ha recordado Warren, cuando un paciente moral humano, por ejemplo un psicópata o un menor, pone en peligro a otro individuo (sea cual sea éste), sí intervenimos tratando de evitar el mal [59]. Es más, también lo hacemos cuando la causa es un fenóme-

[56] Véase Warren, 1997, p. 115.
[57] Véase Morris, 1991, p. 93.
[58] Así Regan, 1982, p. 18.
[59] Véase Warren, 1997, pp. 112-113, y Sapontzis, 1987, p. 230. Como muestra, el botón que ofrece la información del diario *El País* de 16-10-2002. El presunto culpable de

no de la naturaleza. Extender ese mismo principio, impidiendo por ejemplo que no sólo los seres humanos sino también los animales en derredor no perezcan en una riada, nos obligaría, como señalaba VandeVeer, a una «transferencia de recursos» que sencillamente impediría nuestros planes de vida más básicos. Esos genuinos conflictos de derechos no pueden sino resolverse en favor de aquellos que más van a lamentar su pérdida, de la misma manera que haríamos si todos los involucrados fueran seres humanos.

Del arca de Noé al barco de Neurath

Entre los «mandamientos» que propone Desmond Morris para respetar los que él denomina «contratos animales» el quinto reza: «Ninguna especie animal debe ser conducida hasta la extinción por persecución directa o por el progresivo aumento de la población humana». Morris añade, además, que la declaración que propone, y que incluye ese precepto, es «práctica y realizable» [60].

¿*Ninguna* especie de animal? ¿Y ello es «práctico y realizable»? Apelaciones tan poco matizadas como las de Desmond Morris alimentan el escepticismo de los que no están dispuestos a que nada cambie. Lo mismo ocurrió con san Agustín, que encontraba un filón ante la exageración maniquea. Hoy probablemente repetiría sus interpelaciones ante mandamientos como los de Morris o cosmovisiones como las del jainismo:

> ¿Por qué, si vosotros os abstenéis de la matanza de los animales —preguntaba a los maniqueos—, no perdonáis a los piojos, ni a las pulgas, ni a los chinches? [61].

la espantosa mutilación de perros ocurrida en la protectora de animales de Tarragona (véase *infra* capítulo octavo) es un enfermo mental para el que el fiscal solicita su exculpación pero su posterior ingreso en un psiquiátrico por un período de un año. Nadie dudaría de que, de haber sido posible, se habrían tenido que emplear todos los medios para parar ese ataque si se hubieran descubierto sus intenciones.

[60] Morris, 1991, pp. 204-205.

[61] Véase 1975, p. 370.

La filósofa de la política Armelle Le Bras-Chopard nos ha recordado cómo las aspiraciones plasmadas en las Declaraciones de Derechos se nutren del individualismo ontológico y moral. De ello da buena prueba que, siempre que alguna forma de totalitarismo ha querido deshumanizar a los seres humanos para tratarlos como «animales», lo primero que ha practicado es su entificación colectiva, su consideración de rebaño o manada de indiscernibles. También nosotros, con respecto a los animales no humanos, nos vemos afectados por tal indiscernibilidad que conlleva la infravaloración y subsiguiente explotación y sufrimiento. La causa de la protección de los animales, y más aún la del otorgamiento de algunos derechos básicos, exige por supuesto la reivindicación del «individualismo», pero, al tiempo, su éxito obliga a que igualmente hayamos de distinguir entre las especies. A diferencia de lo que Skinner consideraba [62], no todos los animales son iguales en ese doble sentido: intra e interespecífico. Los individuos de ciertas especies no son, en primer lugar, sustituibles o reemplazables aunque sean criados colectivamente y en nuestro imaginario y trato cotidiano se presenten en rebaños, manadas o piaras. De otra parte, uno de esos cerdos, por ejemplo, cuenta con tantas capacidades relevantes, al menos, como cualquiera de las muchas mascotas a las que muchos consideran insustituibles. Como ha señalado Le Bras-Chopard: «a la sobrevaloración del animal de compañía corresponden la ignorancia y la marginación de los animales de cría, que son más objetos que nunca en un mundo que asiste al fin de los campesinos» [63].

Por otro lado, no todas las especies cuentan con la capacidad que aquí se ha tomado como decisiva: verse afectado por las acciones ajenas. La pregunta es obvia: ¿dónde y cómo trazar la frontera?

En una conocida metáfora sobre los presupuestos y posibilidades prácticas de las ciencias sociales, el filósofo del Círculo de Viena Otto Neurath argüía que éstas eran como el barco que unos marineros pretendían transformar en alta mar. Los tripulantes podían emplear la madera de la antigua estructura, así como otra que la corriente había arrastrado, pero les era imposible regresar a puerto para que, una

[62] «Paloma, rata, mono —decía Skinner— ¿cuál es cuál? No importa» («A case history in the scientific method», *Scientific American*, vol. 11, 1956, citado en Russon y Bard, 1996, p. 4).

[63] Véase 2003, p. 155.

vez seca, se procediera a la construcción del nuevo casco. Así y todo, aunque han de «permanecer sobre la vieja estructura, sujetos a los embates de los vientos huracanados y de las encrespadas olas [...] teniendo cuidado de que no se produzcan vías de agua peligrosas», logran transformar la vieja embarcación en un nuevo bajel [64].

Esta misma imagen con la que Neurath nos advertía de la imposibilidad de tirar por la borda el conocimiento que se ha ido sedimentando para partir de cero me parece que puede dar buena cuenta de cómo actuar en el ámbito, la consideración moral de los animales que nos ocupa. De alguna manera, tanto animales no humanos como seres humanos nos hallamos en el mismo barco, y es ilusorio el retorno, aunque sí sea perentorio cambiar el navío por completo. Empecemos, sin embargo, poco a poco, como nos propone Neurath para explicarnos la manera en la que avanza el conocimiento científico. Es difícil establecer la frontera de la sentiencia tal y como la he definido, pero de ello en absoluto se sigue que no haya animales con una clara capacidad de verse afectados por nuestras acciones [65] y a quienes el destierro de algunas de nuestras prácticas sin duda beneficiará, de la misma manera que hay claras vías de agua en el bote del conocimiento que nos hacen recambiar urgentemente las piezas ya desgastadas. Por otro lado, la concesión de derechos básicos a los animales genera conflictos y distorsiones no sólo en nuestra forma de entender ese discurso moral articulado en torno a los derechos, sino con la garantía de algunos de nuestros intereses. ¿Cómo resolver esas colisiones? Mi sugerencia sería doble: el conflicto debe ser genuino, y, como ya sabemos, en muchas ocasiones es sólo aparente. Por otra parte, fijémonos en cómo operamos cuando el choque se da entre derechos básicos de los seres humanos, y en las razones aducidas para el sacrificio de unos frente a otros. Algunos derechos (el derecho a no ser torturado, por ejemplo) parecen jerárquicamente superiores, y esa misma consideración bien podría aplicarse cuando los animales no humanos están involucrados. De la misma manera, si admitimos que cuando el dilema es trágico preferimos que ceda aquel ser humano cuya pérdida es menos dramática o perceptible para él mismo, podremos igual-

[64] Véase 1973 (1944), p. 152.
[65] Véase, por todos, Regan, 1982, p. 72.

mente aplicar ese baremo para no usar en todo caso a animales no humanos. Con ese criterio, por ejemplo, la generación de animales para la investigación o abastecimiento de órganos o tejidos debe ser una alternativa que no preceda, sino que se postergue, a la previa comprobación de que la utilización de modelos humanos en las primeras fases de su desarrollo no ofrece rendimientos adecuados. Sólo el prejuicio especieísta puede justificar lo contrario, como ocurre actualmente.

En esa tarea de localización de las «vías de agua», si las premisas normativas que hemos empleado son asumibles, hemos de confiar en quienes pueden proporcionarnos las razones auxiliares, es decir, los hechos relevantes en los que sostener nuestro razonamiento moral: quiénes y cómo son pacientes morales. Las conclusiones normativas, como ya sabemos bien, no se infieren a partir de constataciones fácticas, pero el descubrimiento científico, el mayor conocimiento de la realidad no puede sino modificar corolarios como los de quiénes conforman el círculo de los sujetos que han de ser titulares de derechos básicos.

CAPÍTULO 8

ESPAÑA: LA CRUELDAD INSTITUCIONALIZADA

> Las banderillas serán rectas y de material resistente, con empuñadura de madera de haya o fresno, con una longitud de palo no superior a 70 centímetros y de un grosor de 18 milímetros de diámetro. Introducido en un extremo estará el arpón, de acero cortante y punzante, que en su parte visible será de una longitud de 60 milímetros, de los que 40 milímetros serán destinados al arponcillo, que tendrá una anchura máxima de 16 milímetros.
>
> Los estoques tendrán una longitud máxima de acero de 88 centímetros desde la empuñadura a la punta.

Legisladores, jueces y animales

En los días en los que este libro está terminando de escribirse, el gobierno español ha presentado el Anteproyecto de Ley orgánica por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995 de 23 de noviembre del Código Penal. Es posible que, cuando el lector lo tenga entre sus manos, el artículo 337 de dicho Código rece:

> Los que maltrataren con ensañamiento e injustificadamente a animales domésticos causándoles la muerte o provocándoles lesiones que produzcan un grave menoscabo físico, serán castigados con la pena de prisión de tres meses a un año e inhabilitación especial de uno a tres años para el ejercicio de profesión, oficio o comercio que tenga relación con los animales.

La historia que inmediatamente comienza a narrarse tiene como arranque la situación que, insisto, probablemente sea ya anterior cuando usted esté leyendo esta página. Ese relato, a pesar de todo, tiene sentido porque su moraleja o sus moralejas conservarán, pese a la modificación, plena vigencia. Ello no obstante, «al César lo que es del César»: la reforma introducida, aunque en absoluto idónea, supone un avance notable y recoge en buena medida una demanda muy extendida entre la ciudadanía española. Ya se han producido, sin embargo, las primeras reacciones en contra de la pena prevista por el delito de maltrato a los animales domésticos. La Junta de Fiscales del Tribunal Supremo la considera excesiva y propone su sustitución por una multa o el trabajo en beneficio de la comunidad. Por otro lado, aduce que no sólo los animales domésticos son dignos de protección [1].

Por primera vez en la historia legislativa española, el Código Penal actualmente vigente, que fue promulgado en 1995, castiga como una falta el maltrato a los animales. Lo hace con el siguiente tenor literal: «Los que maltrataren cruelmente a los animales domésticos o a cualesquiera otros en espectáculos públicos no autorizados legalmente, serán castigados con la pena de multa de diez a sesenta días» (artículo 632).

No existen apenas vestigios de algo semejante en los anteriores Códigos Penales. Todo lo más, hay, en los de 1822 (el primero de ellos), 1848, 1870 y 1944, el castigo a la conducta consistente en dar muerte o «inutilizar» los animales domésticos ajenos (fundamentalmente caballería, cabeza de ganado y aves) [2] o producir la infección o contagio en el ganado por cualquier medio [3]. Se trataba, por tanto, de delitos o faltas de daños contra los recursos de terceros, como el causar un incendio o talar arbolado en la heredad ajena [4].

[1] Véase el diario *El País* en su edición de 19 de marzo de 2003 (p. 37).
[2] Artículos 800-801 del Código Penal de 1822.
[3] Artículo 464.2 del Código Penal de 1848; artículo 576.2 del Código Penal de 1870 y artículo 558.2 del Código Penal de 1944. En los Códigos Penales de 1850, 1928 y 1932 no existe precepto alguno semejante a los anteriores. Fuera del ámbito penal, debe mencionarse la Real Orden Circular de 31 de julio de 1929 («sanciones por malos tratos a los animales o daños a las plantas»); sobre ésta, véase González Morán, 2002, p. 92.
[4] En el mismo sentido véase González Morán, 2002, p. 100.

En el actual Código Penal un mismo título («Faltas contra los intereses generales») engloba la falta del maltrato cruel a los animales junto a conductas tales como el abandono de jeringuillas u otros instrumentos peligrosos o la suelta de animales feroces o dañinos, lo cual ya es una primera indicación de la muy escasa relevancia jurídico-penal que se otorga al comportamiento en cuestión.

El debate parlamentario que antecedió a la inclusión del artículo 632 fue sin duda intenso. En su redacción original el maltrato debía ser ofensivo contra los sentimientos de los que estuvieran presentes. Los grupos parlamentarios catalán y popular lograron, mediante sendas enmiendas, que dicha cláusula desapareciera. También pretendieron, sin éxito, que se omitiera la expresión «cruelmente». El representante del partido Unión Valenciana intentó, por su parte, añadir el abandono de animales al maltrato, y el de Esquerra Republicana de Catalunya tipificar todo ello como delito. Todas estas iniciativas fueron descartadas por el grupo parlamentario socialista. En opinión de sus representantes, la señora Del Campo Casasus en la Comisión de Justicia e Interior, donde se debatieron las propuestas en primer lugar, y Barrero López en el Pleno del Congreso de los Diputados, no debía extenderse excesivamente el ámbito del Derecho penal[5].

En ese debate el representante del Partido Popular, el diputado Bueso Zaera, se mostró particularmente beligerante contra el artículo 632. Su tesis era que dicho precepto, tal y como se presentaba, adolecía de un defecto crucial: el maltrato a los animales, fuera de los espectáculos públicos (autorizados legalmente o no), quedaba impune: «¿Es que hay llevar a los animales a un espectáculo no autorizado para que exista sanción penal? ¿Es que tiene que haber espectáculo para que exista sanción penal? ¿Es que creen sus señorías que no se puede maltratar a los animales fuera del espectáculo?»[6], se preguntaba. Trufando su intervención con apelaciones a la Declaración de los Derechos del Animal de 1978, a las obligaciones «bioéticas» del hombre hacia los animales, a la legislación comparada e in-

[5] Véanse los Diarios de Sesiones de, respectivamente, 8 de junio de 1995 (número 519, p. 15936) y 5 de julio de 1995 (número 162, p. 8715).
[6] Diario de Sesiones de 5 de julio de 1995 (número 162, p. 8711)..

cluso a los «chuchos de limpio corazón» que son abandonados, Bueso Zaera insistía en la necesidad de que el artículo dijera: «Los que maltrataren a los animales domésticos o a cualesquiera otros *en cualquier circunstancia*, excluidos los espectáculos autorizados legalmente...» [7].

Lo cierto es que la historia le ha dado la razón al señor Bueso. Hasta el momento, la inmensa mayoría de las audiencias provinciales españolas, al resolver los recursos de apelación que interponen los condenados en primera instancia por haber cometido la falta del maltrato animal, interpretan el artículo 632 a la manera presagiada por el diputado popular. El día 27 de diciembre de 1997 un gato propiedad de doña Consuelo G. de C. saltó desde el recinto en donde ésta se alojaba y cayó en el tejadillo de una dependencia propiedad de don Francisco T. F. Su sobrino hostigó al gato con un palo hasta hacerle caer en el patio de don Francisco. Éste, viendo que el gato se encontraba acorralado, salió de su casa en pijama, se dirigió a un local próximo donde se hallaban recluidos unos perros y procedió a soltarlos para que atacaran al gato. Así lo hicieron hasta causarle la muerte. El juzgado de primera instancia número 9 de Santander condenó a don Francisco T. F. a una multa de 10.000 pesetas por la comisión de la falta de maltrato a los animales del artículo 632. Sin embargo, la sección segunda de la Audiencia Provincial de Cantabria estimó el recurso de apelación interpuesto por la defensa de don Francisco y le declaró absuelto. La conducta es impune, afirma la Audiencia, puesto que el maltrato al gato no se produjo en un espectáculo no autorizado legalmente [8]. En el mismo sentido se pronuncia la Audiencia Provincial de Tenerife en sentencia de 18 de febrero de 2000 al resolver el recurso de apelación contra la condena de 180.000 pesetas impuesta en primera instancia a Juan M. G. por haber matado a golpes a una yegua [9].

Hasta el momento, tal vez sea la «voz» de la Audiencia Provincial de Segovia la única que ha «desafinado» en el coro de las decisiones judiciales que declaran atípico, y por tanto penalmente impune, el

[7] *Ibid.*, pp. 8711-8712 (cursivas mías).
[8] Fundamento jurídico 2º de la sentencia de la Audiencia Provincial de Cantabria de 1-9-98 (ARP 1998\5198).
[9] ARP 2000\615.

maltrato cruel a los animales domésticos «en privado» [10]. El caso nos lleva hasta el mes de septiembre de 1997. Ramón de la C. M. había solicitado de la veterinaria Patricia C. R. que atendiese un caballo de

[10] Ello no quiere decir que esas conductas no puedan ser castigadas por otros medios. Desde el año 1988 en que Cataluña aprueba la Ley 3/1988 de 4 de marzo de protección de los animales, distintas Comunidades Autónomas han legislado sobre la materia estableciendo sanciones administrativas con las que se castiga la crueldad con los animales. En general, los malos tratos y agresiones físicas a los animales constituyen una infracción muy grave (artículos 42.3.g) de la ley catalana; 24.3.d) de la Ley 1/1990 de 1 de febrero de protección de los animales domésticos de la Comunidad Autónoma de Madrid; 22.3.c) de la Ley 10/1990 de 27 de agosto de protección y defensa de los animales de compañía de la Comunidad Autónoma de Murcia; 24.3.c) de la Ley 8/1991 de 30 de abril de protección animal de la Comunidad Autónoma Canaria; 24.4.b) de la Ley foral 7/1994 de 31 de mayo de protección de los animales de la Comunidad Foral de Navarra, y 28.4.a) de la Ley 5/1997 de 24 de abril de protección de los animales de compañía de la Comunidad Autónoma de Castilla-León, castigada con multas de 1.502,53 euros hasta 15.025,3 en los casos de Cataluña (artículo 44.1), Madrid (artículo. 26.1), Canarias (artículo. 26.1) y Castilla-León (artículo 29.1.c)). En Murcia (artículo 24.1) y Navarra (artículo 25.1) la multa no excede de 3.005,06 euros. En comunidades como la cántabra (artículo 48.1 de la Ley 3/1992 de 18 de marzo de protección de los animales) y la de La Rioja (artículo 36. a) de la Ley 5/1995 de 22 de marzo de protección de los animales) al maltrato se añade el no facilitar alimentación como infracción muy grave castigada en ambos casos hasta con 15.025,3 euros (artículos 39.3 y 38.1 respectivamente). En la Comunidad Autónoma Valenciana, constituyen también una infracción muy grave los malos tratos psíquicos (artículo 25.3.b de la Ley 4/1994 de 8 de julio sobre protección de los animales de compañía), sancionados con multas que van de los 6.010,12 euros a los 18.030,36 euros (artículo 28.1.c)). En el País Vasco, Galicia y Castilla-La Mancha se gradúa el tipo de infracción en función de la intensidad del maltrato. Cuando éste produce la muerte del animal la infracción es muy grave (artículo 27.3.a de la Ley 6/1993 de 29 de octubre de la Comunidad Autónoma del País Vasco; 22.1.a de la Ley 1/1993 de 13 de abril de protección de animales domésticos y salvajes en cautividad de la Comunidad Autónoma de Galicia y 25.3.a de la Ley 7/1990 de 28 de diciembre de protección de los animales domésticos de la Comunidad Autónoma de Castilla-La Mancha), y la multa puede alcanzar los 15.025,3 euros en el País Vasco y Galicia (artículos 28.1.c y 24.1.c respectivamente) y los 6.010,12 euros en Castilla-La Mancha (artículo 26.1.c)). En otro caso, cuando el resultado no es de muerte, la infracción es grave (artículo 27.2.f de la ley vasca; 21.1.a de la ley gallega y 25.2.c de la ley castellano-manchega), y se castiga con multas de entre 300,51 euros y 1.502,53 euros (artículo 28.1.b de la ley vasca); 300,51 y 3.005,06 euros (artículo 24.1.b de la ley gallega) y de entre 150,25 y 300,51 euros en el caso de la ley de Castilla-La Mancha (artículo 26.1.b)). Las leyes gallega y castellano-manchega también prevén infracciones leves cuando, en el caso de la ley de la Comunidad Autónoma de Galicia, «el maltrato no les cause dolor» (artículo 20.a)) o, en el supuesto de la ley de Castilla-La Mancha, «no se les cause lesión alguna» (artículo 25.1.a)). En ese caso, la sanción va de los 30,05 euros a los 300,51 (artículo 24.1.a de la ley gallega) o de los 6,01 a los 150,25 euros (artículo 26.1.a de la ley de Castilla-La

su propiedad con síntomas de «infosura» [11]. Dicha veterinaria hizo cuatro visitas prescribiendo la medicación oportuna. Es en la última cuando indica a Ramón de la C. que sólo hay dos alternativas: continuar el tratamiento, presumiblemente por tiempo de nueve meses, o sacrificar al animal. Ramón de la C. opta por abandonarlo a su suerte, para lo cual lo saca del cobertizo y lo deja a la intemperie sin cuidado alguno (salvo depositar cebada a su lado), echado sobre el costado izquierdo, sin fuerzas para levantarse o cambiar de posición, durante doce días, hasta que, acuciado por las numerosas denuncias, decide trasladarlo en un camión a la localidad de Peñafiel (para lo cual se le pone en pie a fuerza de golpes), donde finalmente es sacrificado. El Juzgado de Instrucción número 3 de Segovia le condenó a la pena de cuarenta días de multa con una cuota diaria de 1.000 pesetas, resolución que tanto Ramón de la C. como el fiscal recurrieron en apelación alegando, el primero, la inexistencia de maltrato, y, el segundo, que la conducta no se ha producido en espectáculo no autorizado legalmente.

Frente a la tesis del fiscal, que coincide con la mantenida por las Audiencias Provinciales de Tenerife y Cantabria, la Audiencia Provincial de Segovia alega que cabe una interpretación según la cual el artículo 632 del Código Penal castiga el maltrato cruel a los animales domésticos en cualquier circunstancia, y, respecto a los «cualesquiera otros animales» (los no domésticos), sólo cuando dicho maltrato se produzca en espectáculo público no autorizado legalmente. Habría dos razones, se nos dice, que nos inclinan a apoyar esta lectura del precepto. En primer lugar, así se explicaría esa distinción de trato entre los animales (sólo cuando se trate de un animal doméstico se castiga todo maltrato cruel, y, sin embargo, el maltrato cruel a un animal no doméstico «en privado» sería impune) por la «mayor proximidad al hombre» de los animales domésticos. De otro modo

Mancha). Por último, en la Comunidad Autónoma de las Islas Baleares constituye una infracción grave la agresión física que produzca lesiones graves en el animal (artículo 46.2.d de la Ley 1/1992 de 8 de abril de protección de los animales que viven en el entorno humano de la Comunidad Autónoma de las Islas Baleares), conducta que se sanciona con multa que, desde los 300,51 euros, puede alcanzar los 1.502,53 euros (artículo 48.1).

[11] La «infosura» se produce cuando el casco oprime la terminación de la extremidad del animal. Agradezco a Mónica Prado Grappasono haberme aclarado este extremo.

(segunda razón), la distinción que hace el legislador entre los animales domésticos y los «cualesquiera otros» se revela absurda por gratuita [12], pues si lo que se pretendía era castigar el maltrato cruel a los animales en espectáculo no autorizado legalmente, habría bastado con indicarlo así: «Los que maltrataren cruelmente a los animales en espectáculo público no autorizado legalmente...». Así y todo, la Audiencia Provincial de Segovia absuelve finalmente a Ramón de la C. M. puesto que, en el caso que nos ocupa, no nos encontramos ante un animal doméstico; «como doméstico —se afirma en la sentencia—, en conjunción con la doctrina más autorizada, debe entenderse el animal de compañía que cohabita con su dueño o propietario» [13]. La propia Audiencia nos da la pista del porqué hemos de manejar ese concepto restringido de la domesticidad del animal. Imaginemos que entendemos por doméstico todo animal no fiero o salvaje; una gallina, por ejemplo. ¿Incurrirían en la falta del artículo 632 todas las granjas industriales que mantienen las gallinas ponedoras en batería sin darles capacidad alguna de movimiento, cortándoles el pico para impedir que se maten entre sí por el reducido espacio en el que conviven, provocándoles úlceras en las garras dado que las jaulas tienen por suelo una fina malla metálica? ¿O las empresas ganaderas que estabulan vacas en condiciones penosas para producir ternera

[12] Véase el fundamento jurídico 2º de la sentencia de la Audiencia Provincial de Segovia de 15-9-98 (ARP 1998\3755).

[13] *Ibid.* La Audiencia no da ninguna pista de cuál es la «doctrina más autorizada» en la que asienta su opinión. En todo caso, uno puede encontrar estudiosos del Derecho civil español muy autorizados que no corroborarían la tesis de que los animales domésticos son los animales de compañía que cohabitan con el dueño. Doméstico es, en opinión de Fernando Pantaleón, «el animal que pertenece a una especie que, en nuestras latitudes, vive ya ordinariamente bajo el dominio del hombre, porque dicha especie, mediante un proceso histórico de domesticación o de simbiosis biológica, ha llegado a ser dependiente de los cuidados humanos [...] Un animal es salvaje o doméstico por la especie a la que pertenece, con independencia de sus concretas cualidades: también el asno "malintencionado" e indómito es un animal doméstico [...] los visones, los loros o los canarios son animales salvajes, por más que lo ordinario hoy en España sea que nazcan y se críen en granjas o vivan en las casas...»; véanse 1991, p. 1553, y Miquel González, 1991, pp. 1250-1251. Hay por tanto animales salvajes, por naturaleza, que sin embargo se asimilan a los domésticos (a los que ya no pueden vivir si no es bajo el cuidado del ser humano) si, como dispone el artículo 465 del Código Civil, «conservan la costumbre de volver a la casa del poseedor». Seguramente éste era el caso del caballo que padecía la infosura y al que se abandonó a su suerte.

blanca, por ejemplo? «Animal doméstico» ha de equivaler a «animal de compañía», pues, en las propias palabras de la Audiencia: «en otro caso [...] difícilmente se entendería la diferente tutela de un tostón en una granja de producción intensiva, frente a un jabato hallado en un retamal» [14].

El 3 de noviembre de 2001 un grupo de individuos no identificados entró de noche en las instalaciones de la Sociedad Protectora de Animales de Tarragona y serró las patas a quince perros. La mayoría murieron desangrados. A otros, tan pronto fueron descubiertos a la mañana siguiente, se les sacrificó para aliviar su agonía. La conmoción pública fue notable. Por medio de la Fundación Altarriba se recogieron en poco más de un mes alrededor de 600.000 firmas de ciudadanos españoles que solicitaban del Parlamento estatal un cambio legislativo para incrementar el castigo de salvajadas como la descrita. El problema, como hemos visto anteriormente, no es solamente la escasa condena que prevé el artículo 632 del Código Penal, sino que la ambigüedad de su redacción provoca que actos bárbaros como el de Tarragona permanezcan en la absoluta impunidad: lo que se hizo aquella noche no tuvo lugar en un espectáculo público no autorizado legalmente, luego no está castigado ni siquiera como mera falta.

Impulsadas por ese sentimiento de indignación popular tras lo que ocurrió en Tarragona, las iniciativas del grupo parlamentario socialista, catalán, de Izquierda Unida y Esquerra Republicana de Catalunya presentadas y debatidas en el pleno del Congreso de los Diputados el 23 de abril de 2002 [15] pretendían todas tipificar como delito y de manera más severa el maltrato a los animales: con penas de hasta dos años de prisión, proponía el grupo parlamentario catalán, y de hasta un año el grupo parlamentario socialista. Siete años después, el representante socialista encargado de defender la propuesta, el mismo diputado Barrero López que en 1995 pedía cautela ante la sobresaturación del Código Penal, sí aboga por su empleo para reforzar «las

[14] Fundamento jurídico 2º de la sentencia de la Audiencia Provincial de Segovia de 15-9-98 (ARP 1998\3755).

[15] El grupo parlamentario catalán había introducido ya una proposición no de ley instando al gobierno a modificar el artículo 632 del Código Penal en la Comisión de Justicia e Interior de 11 de diciembre de 2001; véase el Diario de Sesiones de 11 de diciembre de 2001, número 389, pp. 12743-12745.

obligaciones de carácter bioético que tenemos los seres humanos» y proteger la «función social de muchos animales»; no así sus derechos, que, afirma, no tienen [16].

Ni el grupo parlamentario popular ni el vasco dieron su apoyo a ninguna de las iniciativas, que resultaron finalmente rechazadas. En opinión del diputado De Luis Rodríguez, representante del primero de ellos, es mejor aguardar a que una «comisión de expertos» dictamine si es necesario mejorar el Código Penal en el aspecto relativo a la protección de los animales [17]. Parece que ya (febrero de 2003) sí es necesario, aunque ha sido el Partido Popular quien siete años después ha pedido calma y no precipitación a la hora de imponer un mayor castigo a los que maltraten a los animales. No había prisa, porque tampoco había para tanta alarma. Como este mismo diputado había dicho en la sesión de la Comisión de Justicia e Interior de 11 de diciembre de 2001 en referencia a los sucesos de Tarragona, tales hechos «no tienen un carácter general. No podemos decir que la sociedad española de forma mayoritaria y de manera habitual maltrate a los animales porque sí [...] la sociedad española hace demostraciones permanentes de amor y respeto a los animales» [18].

Lo cierto es que siete años antes, en 1995, si uno se detiene a leer con detalle el Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, descubre que, más allá de las apariencias, el Partido Popular, por boca de su diputado señor Bueso Zaera, ya había mostrado, aunque subrepticiamente, cuáles son las dimensiones auténticas de su compromiso con el bienestar animal. En aquel debate de 1995, el diputado Bueso, además de resaltar los defectos de redacción del artículo 632 que ya conocemos, también había alertado de que con ese precario artículo se iba a dar la razón a los «enemigos» de la fiesta de los toros. «¿Es que se puede entender —se preguntaba retóricamente el diputado Bueso— que la fiesta de un pueblo, por ejemplo, el espectáculo de un encierro de toros o de becerros, es decir, lo que es propio de una fiesta de barreras en una plaza y la diversión de la gente, por no estar

[16] Véase el Diario de Sesiones del Pleno del Congreso de 23 de abril de 2002, número 156, p. 7915.
[17] *Ibid.*, p. 7926.
[18] Véase el Diario de Sesiones de la Comisión de Justicia e Interior de 11-12-2001, número 389, p. 12745.

autorizado, a veces por normas que son difíciles de cumplir administrativamente, va a estar castigado penalmente porque no está legalizada la crueldad de los animales?» [19] En realidad, si somos coherentes con la defensa de los animales, la respuesta sería obvia: sin duda que ese «espectáculo» debe estar castigado. La pregunta que nos ha de inquietar no es esa que se plantea el señor Bueso, sino, más bien: ¿cómo no van a castigarse semejantes prácticas?

Y es que, lejos de confirmar la afirmación del diputado popular De Luis Rodríguez de que «la sociedad española hace demostraciones permanentes de amor y respeto a los animales», la pervivencia de los encierros y las corridas de toros la desmiente de manera radical. Además, esa crueldad con los animales, con la que se disfruta o convive acríticamente o con la que se está en directa connivencia, se encuentra institucionalmente respaldada en España.

* * *

Cada tarde durante la temporada de toros, millones de personas en España, en el sur de Francia y en varios países latinoamericanos se congregan para contemplar un espectáculo de suma crueldad, innegable raigambre y rendimientos económicos extraordinarios [20]. En su momento, José Ortega y Gasset no vaciló en destacar el «hecho de evidencia arrolladora que durante generaciones y generaciones fue, tal vez, esa fiesta la cosa que ha hecho más felices a mayor número de españoles...» [21]. También a los empresarios que se mueven en torno al sector taurino: de acuerdo con el estudio llevado a cabo por la revista *Capital*, en el año 2000 el nego-

[19] Véase el Diario de Sesiones del Pleno del Congreso de los Diputados de 5 de julio de 1995, número 162, p. 8711.

[20] De acuerdo con las estadísticas oficiales referidas al año 2001, sólo en España se sacrificaron 10.753 reses en plazas de toros. Dicha información procede de la página oficial de la Comisión Nacional de Asuntos Taurinos dependiente del Ministerio del Interior; véase http://www.mir.es/toros/estadistica/reses.htm.

[21] Ortega, 1979, p. 154. Bien es cierto que, si damos veracidad al testimonio de Eugenio Noel, tal vez el intelectual español más antitaurino en la historia de España, Ortega, de joven, coincidía en las censuras de Noel a la fiesta de los toros, y añadía la de su carácter de espectáculo «histérico»; véase Noel, 1967, p. 63. Sobre la obra y vida de Noel, véase Cambria, 1974, pp. 178 y ss.

cio de las corridas de toros movió entre 200.000 y 300.000 millones de pesetas [22].

Las especificaciones de las banderillas, puyas y estoques que figuran en la entradilla de este capítulo no proceden de un pedido hecho a un fabricante, sino del Reglamento de Espectáculos Taurinos actualmente vigente en España [23]. En ese texto se regulan casi todos los detalles de la llamada «fiesta»: desde el modo de ejecutar las conocidas como «suertes», eufemismo con el que se designan las distintas fases de la tortura a la que se somete al toro antes de darle muerte, hasta los requisitos para alcanzar la condición de matador de toros, pasando por las características que han de reunir las plazas y los derechos y obligaciones de los espectadores. Como indicara el poeta, ganadero y ferviente aficionado a los toros Fernando Villalón, el dato de que una actividad meramente lúdica sea merecedora de tal despliegue de arsenal normativo es suficientemente ilustrativo de la relevancia que tiene en España [24]. «En este país —proclamó con razón Richard Ford— la plaza está protegida por la Iglesia y el Estado...» [25] A Joaquín Costa, sin embargo, ese compromiso activo de la autoridad pública con el espectáculo taurino, esa forma de institucionalización de la crueldad, le resultaba particularmente censurable.

> Lo raro —afirmaba—, lo grande, lo que no se concibe, lo que sobrepuja la razón humana, lo que verdaderamente se sale de los límites ordinarios, es que esas fiestas estupendas, reflejo de un siglo depravado, sean presididas por la representación gubernativa o por los jefes del municipio, legalizando, como quien dice, con su presencia unos actos tan bárbaros, en lugar de ponerles cortapisas, haciendo, para decirlo de una vez, moral a la inmoralidad, justicia a la ilegalidad, virtud al vicio, civismo a la crueldad brutal [26].

[22] Citado por Sordé, 2002, p. 124. Sordé indica, por otro lado, la opacidad que rodea al mundo taurino en lo que hace a sus cuentas y resultados económicos; *ibid.*, pp. 124-125.

[23] El Reglamento desarrolla la Ley 10/1991, de 4 de abril sobre potestades administrativas en materia de espectáculos taurinos y fue aprobado por Real Decreto 145/1996 de 2-2-1996. Los artículos aludidos son, respectivamente, el 63.1. y el 66.1.

[24] Villalón, 1986, p. 17.

[25] Véase 1982, p. 106.

[26] Costa, 1964, p. 402.

En la propia Exposición de Motivos del Reglamento de Espectáculos Taurinos se reconoce que una regulación exhaustiva de los espectáculos taurinos es compleja puesto que son muchas sus modalidades. Como veremos más adelante, algunas de ellas subsisten, desgraciadamente, entre nosotros. Otras desaparecieron, aunque quién sabe si no llegarán a ser recuperadas en algún arrebato etnológico que brote al amparo de los poderes públicos. En su *Disertación sobre las corridas de toros* presentada ante la Real Academia de la Historia en 1807, uno de los textos antitaurinos clásicos, el académico José Vargas Ponce consignaba, junto a otras, la práctica del «toro enmantado» en el siglo XVI, una de esas «variantes» que ha perecido. La forma en que este festejo discurría es narrada del siguiente modo por Vargas Ponce: «vestidos de pólvora y cohetes [...] les daban fuego y dicen que era diversión verlos morir rabiando desatentados del ruido y sofocados del denso humo que exhalaban y ardiendo por todas partes» [27]. Tal vez fuera como derivación del toro enmantado el que durante las lidias del siglo XIX se administraran las llamadas «banderillas de fuego», cuya aplicación producía los siguientes efectos descritos por Richard Ford, el viajero inglés que con tanta perspicacia retrató la realidad española del siglo XIX: «Algunas veces los dardos van provistos de petardos, que, merced a una pólvora detonante explotan en el momento que se clavan en el cuello; por eso se les llama *banderillas de fuego*. El sufrimiento del tostado y torturado animal le hace saltar y brincar como un cordero juguetón, con gran alegría del populacho, mientras que el fuego, el olor del pelo chamuscado y de la carne asada [...] les recuerda débilmente a muchos morenos y ceñudos curas las altas atracciones de su antiguo anfiteatro, el *auto de fe*»[28].

Los que el Reglamento denomina «festejos taurinos populares» son aquellos en los que se «corren reses», es decir, se sueltan en la vía pública y se corre delante de ellas procurando no ser cogido, aunque a veces, como veremos, el espectáculo cuenta con algún añadido. Su celebración queda condicionada, entre otros requisitos, a que la empresa solicite autorización del gobierno civil adjuntando una «Sucinta memoria, favorablemente informada por el ayuntamiento, en la que se acredite la

[27] Véase 1961 (1807), p. 67.
[28] Ford, 1982, p. 97.

tradición popular del festejo o su justificación» [29]. Así lo hizo en 1994 el consistorio de Torres de la Alameda, una localidad de la provincia de Madrid que pretendía le fuera permitida la suelta de un toro «embolado» con motivo de sus fiestas patronales. La petición se fundamentaba en el informe de un veterinario que certificaba que el toro, al serle instalado un trinquete con bolas de fuego en sus astas y liberado de noche para perseguir a los mozos por las calles del pueblo, no sufre ningún daño o lesión. Junto a ello, el ayuntamiento apelaba a la «tradición» y a la práctica continuada del festejo en los últimos... ¡quince años!

Mediante resolución de 30 de septiembre de 1994 el Ministerio del Interior denegó la autorización y el ayuntamiento tuvo que acudir a la jurisdicción contencioso-administrativa. La reclamación se asentaba en que el Reglamento de Espectáculos Taurinos, como he indicado anteriormente, permite, bajo ciertos requisitos, la celebración de «festejos populares en los que se corran reses». Además de las exigencias señaladas previamente, está la de que la práctica no implique el maltrato y sufrimiento *injustificado* del animal y la obligación de que sea sacrificado en ausencia de público a la conclusión del espectáculo (artículos 91.5 y 91.6).

La sección primera de la Sala de lo Contencioso-Administrativo del Tribunal Superior de Justicia de Madrid resolvió finalmente el recurso dando la razón al Ministerio del Interior, impidiendo así la celebración del toro embolado. La decisión es una más de las cientos que se producen todos los días en España, sobre un asunto, la verdad, de escasa entidad. Ello no obstante, la sentencia tiene interés, pues en pocas líneas compendia una actitud muy característica de los que toleran o abiertamente celebran la existencia del espectáculo taurino: al Tribunal, como a muchos otros aficionados a los toros en España, le parece que sólo es genuinamente apreciable la lidia tradicional que discurre de acuerdo con los requisitos, condiciones y procedimientos del llamado «arte de Cúchares» [30]. El resto de «espectáculos» que tie-

[29] Artículo 91.1. a).

[30] Así, por ejemplo, Fernando Villalón con respecto a los juegos de toros anteriores a la aparición de las actuales corridas; véase 1986, p. 59. La denominación «arte de Cúchares» hace honor al torero Francisco Arjona Herrera («Curro Cúchares»), que fue alumno muy aventajado de la Escuela de Tauromaquia de Sevilla creada por Fernando VII. Véase Fernández Rodríguez, 1999, p. 126.

nen como protagonista al toro son burdas y vulgares desviaciones de aquél[31]. De esta infravaloración hay vestigios desde principios del siglo XX, cuando algunas revistas taurinas especializadas y las autoridades públicas empiezan a denostar la celebración de «capeas», una forma de corrida más espontánea e informal[32]. De tales ataques a los festejos taurinos heterodoxos llegó a hacerse eco el ministro de la Gobernación, Juan de la Cierva, quien en 1908 promulgó una Real Orden prohibiendo las sueltas de reses por las calles y plazas de los pueblos. La aplicación de la orden llegó, en ocasiones, a ocasionar tumultos y revueltas populares, de la misma manera que hoy los mozos contrariados por prohibiciones como la que se impuso al toro embolado de Torres de la Alameda en el año 2000 provocan altercados de cuando en cuando[33].

Sin embargo, y como destaca Shubert, tampoco en aquellos primeros momentos del siglo hubo un consenso claro entre los devotos de los toros acerca de la legitimidad de las capeas y los encierros. Algunos medios de la época destacaron que también esas manifestaciones contaban con el peso de la tradición y debían ser respetadas[34]. Con todo, esas voces eran minoritarias frente a las de quienes postulaban la única pureza y singular trascendencia de las corridas de toros profesionalizadas y regimentadas. Así se pronuncia también, recuperando esa tendencia mayoritaria, el Tribunal Superior de Justicia de Madrid en el año 2000. Repárese sino en la curiosa (y pragmáticamente contradictoria) afirmación del Fundamento primero de la sentencia: «La Sala no entra a valorar la bondad o perversidad de las corridas de toros, *pero quiere hacer constar que, en todo caso, se trata de la lucha ancestral entre el hombre y la bestia, de honda raigambre en nuestro país, mezcla de valor, conocimientos y habilidad por parte del hombre frente a la bravura, trapío, codicia y fuerza del animal*»[35]. Más adelante, en el fundamento quinto, la Sala considera que la denegación del permiso para la celebración del toro embolado se sustenta correcta-

[31] «La corrida, reglamentada con arreglo a las normas de la Tauromaquia, es otra cosa...», afirma Saiz de Valdivielso; véase 1990, p. IX.
[32] Véase Ford, 1982, pp. 69-70.
[33] Shubert, 1999, pp. 172-174.
[34] *Ibid.*, p. 174.
[35] Sentencia de 12 de mayo de 2000 (RJCA 2000\2223, cursivas mías).

mente sobre la consideración de que no sólo han de evitarse los maltratos físicos al animal, sino también los «anímicos» (no descartados en el informe veterinario que presenta el ayuntamiento), «contrarios, o al margen, de lo que *debe ser una fiesta de toros*» [36].

La ideología taurina

Pero: ¿qué debe ser una fiesta de toros? ¿Acaso en su transcurso no se producen al toro maltratos físicos y anímicos? En el pensamiento de Karl Marx una de las connotaciones que se da al término «ideología» es la de «falsa conciencia». La percepción exagerada, cuando no la falsedad y desprecio de las evidencias, la deformación histórica y la sustitución de la descripción por el uso metafórico y emotivo del lenguaje, es, en líneas generales, lo que caracteriza al discurso corriente y mayoritario sobre los toros en España. De ahí que quepa hablar de una auténtica «ideología taurina»: una falsa conciencia sobre el espectáculo taurino edificada sobre mitos y medias verdades.

Un espectáculo cuya circunstancia más llamativa a los ojos de cualquier espectador mínimamente sensible es la crueldad despiadada hacia el animal es sin embargo descrito en los siguientes términos por el gran humanista español Pedro Laín Entralgo:

> En su esencia, el toreo es un encuentro entre el hombre y el toro bajo forma de lidia, en el cual hay desafío, juego, ostentación del poderío humano y muerte real (la del toro) o muerte posible (la del torero); por tanto, drama. Esto es en el toreo lo esencial y perdurable desde que en el siglo XVII comenzó a ser lo que hoy es, y aun desde antes [37].

A mi juicio, el enmascaramiento de la tortura taurina se nutre en varios frentes. El más inmediato es, sin duda, la costumbre. Como afirma Manuel Vicent, los buenos aficionados llegan a no ver la sangre porque están demasiado acostumbrados a ella: «la fiesta se asienta sobre un callo muy duro que el espectador asiduo ha desarrollado en su

[36] *Ibid.* (cursivas mías).

[37] «Esencia del toreo», en *Los toros en España*, pp. 73-75, citado en Cambria, 1974, p. 344.

sensibilidad al convertir esta salvajada en una costumbre anodina»[38]. Así lo expresaba también Richard Ford:

> un extranjero frío, sin preparación y calculador llega libre de los lazos de asociaciones anteriores y critica y se fija en minucias que pasan inadvertidas para los naturales del país en su entusiasmo por el conjunto. Se horroriza con detalles a que los españoles han llegado a acostumbrarse tanto como las enfermeras del hospital, cuyas más finas y simpáticas emociones de piedad han quedado embotadas con la repetición. Es cosa dificilísima el cambiar antiguos usos y costumbres a los que estamos habituados desde nuestros primeros años y que han llegado a nosotros unidos a recuerdos queridos. Tardamos en convencernos de que pueda haber algo malo o que pueda causar daño en tales prácticas; nos molesta mirar cara a cara los hechos evidentes y nos aterra una deducción que requeriría el abandono de una diversión que hemos mirado como inocente y que nosotros, así como antes nuestros padres, no hemos tenido escrúpulo en permitirnos[39].

Otros extranjeros ilustres, sin embargo, han exaltado las virtudes de los toros, lo cual ha sido, por supuesto, convenientemente explotado por los aficionados y panegiristas españoles. También aquéllos aprecian tal «arte», como pronto anunciaba José Delgado «Pepe Hillo»[40], autor de una obra legendaria en la historia de la tauromaquia. Entre ellos, nada menos que todo un Jean-Jacques Rousseau, quien, encomendado por el gobierno polaco para elaborar un proyecto de reforma constitucional, recomienda la celebración de espectáculos y juegos públicos donde, respetándose las jerarquías, todo el pueblo pueda tomar parte. En este punto, el espejo en el que mirarse es España: «Los combates de toros —afirma— han contribuido no poco a mantener un cierto vigor en la nación española»[41].

Pero es sin duda la obra de Ernest Hemingway *Death in the Afternoon (Muerte en la tarde)* la que más universalmente ha contribuido a exaltar y propagar el valor de las corridas de toros. Embrujados por su lectura, cientos de jóvenes estadounidenses se lanzan cada año a la

[38] Véase 2001, pp. 96 y 98.
[39] Véase 1982, pp. 109-110.
[40] Delgado, 1982 (1796), pp. 19-20.
[41] Rousseau, 1988 (1771), p. 65.

aventura pamplonica (que frecuentemente ha terminado en desgracia) tratando de vivir aquellas experiencias que el escritor de Oak Park hallara en su visita a España en el inicio de la década de los treinta.

La ideología taurina tiene también otro de sus ejes en la idea del destino del animal: el toro rumia «en espera de la pica y el estoque»[42]; para eso, en definitiva, habría nacido. El toro, afirma por su parte Tierno Galván, «entidad definida por la agresividad y la fiereza, *logra la plenitud de su ser en la lidia*»[43]. Es más, la existencia de corridas reporta a los toros un beneficio, pues la alternativa sería morir en el matadero después de una vida de buey y no de rey[44].

Si uno tuviera que hacer el escalafón de los argumentos en favor de la lidia, sin duda que el que se acaba de formular ocuparía el primer lugar. Y es que, en efecto, muchos animales, incluidos los toros bravos, deben su existencia a que les hacemos sufrir y/o les sacrificamos para aprovecharnos de ellos y seguidamente les reemplazamos por otros. Si proscribiéramos lo uno o lo otro no existirían, así que es mejor que sufran y/o sean sacrificados. Se trata de la misma «lógica de la despensa» que analizamos en el capítulo quinto.

Además de lo que allí se dijo, ahora cabe añadir aquí dos argumentos. En primer lugar, la pervivencia de una especie no es algo que deba conseguirse a toda costa, concretamente a costa del sufrimiento de los individuos. Las especies *como tales* no sufren su inexistencia (véase *supra* capítulo séptimo). Tampoco los individuos, así que es falaz el argumento si implica afirmar que el beneficio de la existencia, aun sufriendo, compensa un presunto daño por no llegar a existir. «La falacia reside —indicaba Henry Salt— en la confusión de pensamiento que supone el intento de comparar la existencia con la no existencia. Una persona que ya existe puede sentir lo que hubiera podido vivir y lo que no, pero primero ha de tener la *terra firma* de la existencia desde la que argüir: desde el momento en que lo empieza a hacer como si lo hiciera desde el abismo de la no-existencia, habla sin sentido predicando bondad o maldad, felicidad o infelicidad, de

[42] Villalón, 1986, p. 21.

[43] Tierno Galván, 1987, p. 65 (cursivas mías).

[44] La expresión es de Saiz de Valdivielso; véase 1990, pp. IX-X. Este mismo argumento es esgrimido por Richard Ford; véase 1982, p. 108.

aquello de lo que nada puede predicar»[45]. Así pues no hay tal daño porque no hay sujeto que lo pueda sufrir. Es mejor que no se torture al toro bravo en la plaza, aunque sea al precio de que la especie se extinga.

Por otro lado, quien argumenta siguiendo la lógica de la despensa asume erróneamente que aquellos causantes de la existencia de ciertos individuos son soberanos sobre ellos, es decir, que una vez que existen el tratamiento que les deben queda determinado por sus intereses. Basta recordar, en relación a ello, que los padres no pueden hacer con sus hijos lo que les plazca[46] y que no admitimos el uso de la tecnología genética para crear especies de seres que nos sirvan en la medida en que nos apetezca.

En último término, el sufrimiento del animal queda arrumbado y ocultado ante la presunta excelencia estética del toreo[47]. Son los propios aficionados los que insisten en la naturaleza artística, no sólo deportiva o meramente lúdica, del espectáculo taurino. También los toreros, quienes, nos recuerda Goytisolo, son los primeros en reclamarse «artistas», si bien en muchísimas ocasiones ha sido y es la huida de la miseria y el hambre lo que les ha empujado realmente a ponerse delante de un toro[48]. El mismo «Pepe Hillo» titula su tratado *Tauromaquia o Arte de Torear*[49].

¿Es realmente el toreo un «arte»? No para el escritor Juan Goytisolo, por ejemplo, quien, comentando las loas de Hemingway, afirma: «Si nuestras palabras han de tener algún sentido, si nuestros juicios han de tener alguna solidez, no podemos otorgar el calificativo de "arte" a una actividad de un orden inconmensurablemente inferior»[50].

No estoy tan seguro como Goytisolo de que el toreo no sea un arte[51]. Tampoco me parece que, contra esa consideración, sea defini-

[45] Véanse 1989, p. 186, y Harris, 1971, pp. 100-101.
[46] Regan, 1984, p. 333, y Salt, 1989, p. 185.
[47] Así Savater, 1991*b*, p. 13 (véase *supra* capítulo primero).
[48] Goytisolo, 1979, p. 144.
[49] Delgado, 1982 (1796), p. 22.
[50] Véase 1979, p. 144.
[51] Tampoco es claro que lo sea para el apologeta de las corridas de toros Víctor Gómez Pin; véase 2002, p. 134. Las razones que Gómez Pin da para que no quepa considerar arte a la tauromaquia son, sin embargo, muy oscuras: «la tauromaquia no es clasificable

tivo el argumento del origen típicamente humilde de los matadores de toros y las razones, más bien prosaicas, que les empujaron a vestirse de luces. Imagino que de todo habrá y que también en otras de las sí consideradas unánimemente bellas artes encontraríamos orígenes parecidos a los de esos toreros que huían de la miseria. No por ello les habrá de ser hurtada, en su caso, la categoría de artistas. En la cuestión concreta de si los toros son o no apreciables como arte, sinceramente me declaro incompetente, o, más bien, me adhiero a la tesis manifestada por Ramón Pérez de Ayala, aficionado en la práctica aunque teórico antitaurino. Comentando la perniciosa actitud que fomentarían los toros de discutir sobre cuestiones que no admiten polémica, Pérez de Ayala señala que: «Se puede discutir si un torero mató un toro de tres o de dos estocadas, porque, al cabo es fácil averiguar lo cierto. Pero no se puede discutir si las veces que entró a matar entró mal o entró bien, porque no hay modo de probarlo, y aun cuando fuera factible la reproducción del hecho, su apreciación depende de cada cual» [52]. Lo que tenemos que discutir, pues, es si, aun considerándose el toreo un arte, el indiscutible sufrimiento que genera está moralmente justificado.

¿Qué tradición?

En el culmen del paroxismo, los aficionados y partidarios de las corridas de toros aducen que la tradición del espectáculo taurino bebe de

como arte por la sencilla razón de que este vocablo designa [...] un conjunto de tareas humanas cuya realización y proyección social es perfectamente compatible con la persistencia en sus receptores de una abulia espiritual que la tauromaquia (por su intrínseca radicalidad) apunta a abolir. La tauromaquia no es, de entrada, clasificable como arte porque éste, en sus modalidades convencionales, es excesivamente respetuoso con los parapetos que la cultura ha fraguado para evitar que se restaure la exigencia de verdad, la exigencia de desvelamiento, exigencia indisociable de una radical confrontación que es, de hecho, el motor originario de la obra de arte y lo único que le otorga legitimidad [...] La tauromaquia no es clasificable como arte porque, en la forma misma, éste muy a menudo se complace en las brumas que impiden la percepción nítida de la dificultad a vencer, mientras que la primera condición de la tauromaquia es la delimitación (no ya rigurosa, sino exacta) de la dificultad y, en consecuencia, la vigencia en todo momento del juicio claro del torero»; *ibid.*

[52] Pérez de Ayala, 1925, p. 263.

las fuentes de la mitología hercúlea. La décima tarea de Hércules, el arrebato a Gerión, el monstruo que reinaba en España, de sus bueyes rojos para entregárselos a Euristeo, habría constituido para Villalón la más «dura corrida que registra la historia» [53]. Ello hace que, como dijera Ortega, pueda cifrarse en tres milenios la *amistad* del hombre *español* con el toro bravo [54]. A nosotros y sólo a nosotros, pues, nos fue dada la posibilidad del disfrute del arte taurino, una peculiaridad tan insólita que ensalzaría el espectáculo y justificaría la necesidad de su pervivencia.

En muchas localidades de España se celebran, al amparo de la legislación local, fiestas no muy distintas de la que quería organizar el ayuntamiento de Torres de la Alameda. En Rubielos de Mora, Linares de Mora, Nogueruelas, Sarrión, Alcalá de la Selva, todos ellos pueblos de Aragón, es típico de las noches veraniegas el llamado «toro ensogado», una de esas sueltas de res en la cual, en este caso, el toro no corre libremente sino que es atado a una larga soga en cuyo extremo se sitúan mozos del lugar que intentan mantener a raya al animal. El toro ensogado parece haberse generado a partir de un suceso acaecido en Pina de Ebro (Zaragoza) en el siglo XII cuando, durante la Reconquista, los cristianos se vieron imposibilitados de salir en procesión en la noche de San Juan por la presencia de unos árabes. La leyenda cuenta que un toro bravo de gran cornamenta y bravío salió a ahuyentarles. Desde entonces, los cofrades de San Juan decidieron que un toro abriera la procesión todos los años, para lo cual se le ata con la soga. A lo largo del recorrido los vecinos han colgado «pairos» (muñecos de paja) de balcón a balcón con los que incitan la embestida del toro.

Los habitantes de Pina de Ebro reclaman para sí el genuino «toro de sogas», muy diferente, dicen, del «toro ensogado» que se organiza en otros lugares [55]. Pero sea más «auténtico» el toro de sogas que el toro ensogado, o a la inversa, lo cierto es que la legislación de la Comunidad Autónoma de Aragón los ampara igualmente (así como el

[53] Villalón, 1986, p. 22; véase en la misma línea Fernández Rodríguez, 1999, p. 122.
[54] Fernández Rodríguez, 1999, p. 121.
[55] En ese sentido se pronuncia Alfonso Zapater, un experto en «tauromaquia aragonesa», en la página de la asociación «La Cabaña Brava»; véase http://www.toroszgz.org/La%20Tauromaquia/Tauromaquiatradicional/ensogado.htm.

toro embolado y el «toro de fuego») en el Reglamento de los Festejos Taurinos Populares aprobado por Decreto 226/2001 de 18 de septiembre [56]. Se trata de actos populares, dice la exposición de motivos, «que han pasado a considerarse imprescindibles en las fiestas y celebraciones [...] festejos que, junto a la diversión que propician, presentan aspectos de interés socio-cultural por responder a tradiciones largamente mantenidas». Por supuesto que, en esa misma exposición de motivos, se destaca, como siempre, que uno de los afanes que mueven al legislador, en este caso aragonés, es «la protección de los animales». La pretensión es «ordenar» mínimamente las condiciones de celebración de las sueltas genéricas de reses o encierros [57], pero festejos tales como los anteriormente aludidos, en los que «concurren determinadas peculiaridades específicas de la tradición local cuya celebración arraigada socialmente se venga realizando en una localidad de forma continuada en el tiempo, de acuerdo con la costumbre del lugar», pueden ser autorizados.

En realidad a todos los pueblos les cabe reivindicar una variante propia de algún festejo con toros con el que se recuerda un hecho singular que alguna vez ocurrió allí y no en otro sitio. Lo que uno se pregunta es si esa remembranza es justificación bastante para seguir amparando la crueldad, sobre todo cuando lo que se recuerda es algo igualmente digno de desterrar, de olvidar para no repetir. Se cuenta, por ejemplo, que en Coria (Cáceres) todos los años, por las fiestas de San Juan, un joven escogido a sorteo entre los de la localidad era corrido por las calles y se defendía con navajas o puñales de los ataques de los vecinos, aunque casi siempre infructuosamente. Pero un año le tocó en suerte al hijo de una rica dama del pueblo. Ésta, angustiada, lo cambió por un toro, y desde entonces se celebra el llamado «Toro de San Juan» o «Toro de Coria». Seguramente para recrear los ataques nocturnos que sufrían los jóvenes infortunados, los habitan-

[56] Véase el Boletín Oficial de Aragón de 17-10-2001.

[57] La verdadera preocupación de los poderes públicos es evitar la proliferación de las muy frecuentes demandas de los particulares contra los ayuntamientos por los daños sufridos en el transcurso de esos espectáculos, pues los tribunales suelen ser receptivos a la concesión de indemnizaciones incluso cuando los dañados han tomado parte en el festejo; véase por todas las recientes sentencias del Tribunal Supremo de 3 de mayo de 2001 (RJ 2001\4227), 17 de octubre de 2000 (RJ 2000\8631) y 17 de septiembre de 1998 (RJ 1998\7282).

tes de Coria, armados de cerbatanas, lanzan dardos al toro durante el encierro.

También en Tordesillas (Valladolid) apelan a que su «Toro de la Vega», que se da cita en las fiestas en honor a la Virgen de la Peña durante la segunda semana de septiembre, se remonta a siglos atrás y recupera una de las suertes más antiguas y populares del ritual taurino, anterior a la introducción de las propias corridas en el siglo XVIII: el «alanceamiento del toro». Según la descripción que hace la página web no oficial del ayuntamiento de Tordesillas, el discurrir del festejo es el siguiente. Una vez soltado el toro, éste es guiado hasta atravesar un puente. Tras él, le «esperan caballistas y peones provistos de lanzas que no pararán hasta matarle a través de un espacio acotado de la amplia vega que se extiende al otro lado del río». En distintas ocasiones se ha informado de que en el abatimiento participaron conductores que han intentado matar al animal mediante topetazos con el coche, si bien el ayuntamiento insiste en que tal «suerte» está prohibida por las normas que rigen el festejo. Hace años, el afortunado que conseguía propinar el golpe mortal tenía derecho a arrancar los testículos al toro y mostrarlos en el extremo de su pica, si bien esta mutilación y exhibición ya no se permite (aunque, por lo que parece, siempre se intenta) [58]. Sí pervive, en todo caso, la concesión al ganador de una insignia de oro y una lanza de hierro forjado por parte del ayuntamiento [59].

Los estudios históricos sobre las corridas de toros coinciden en que éstas no aparecen en España, tal y como hoy las conocemos, hasta entrado el siglo XVIII [60]. José Ortega y Gasset, que se llegó a autoproclamar el mayor experto en toros del mundo, cifra su comienzo exacta-

[58] A la existencia de esta tradición se refiere también Fernández Rodríguez (véase 1999, p. 123), aunque Eugenio Noel consigna que el trofeo es la oreja del toro; véase 1967, p. 124.

[59] Véase http://www.lanzadera.com/tordesillas.

[60] La propia aseveración en 1796 de quien pasa por ser el primer torero de leyenda y autor del tratado clásico sobre la tauromaquia, José Delgado «Pepe Hillo», basta para corroborarlo: «En principios de este siglo, que el Toreo de á pie era bien desconocido...»; véase 1982 (1796), p. 23. Cuáles sean los orígenes más remotos del toreo es, sin embargo, asunto menos pacífico. Así, la disputa es entre aquellos partidarios de la tesis del origen arábigo, los que los vinculan con el circo romano y los que se remontan aún más atrás en la historia para entroncarlos bien con antiguos ritos de los iberos, bien con cultos cretenses. Sobre todo ello, véase Shubert, 1999, p. 6.

mente en 1728 [61]. De muy variadas maneras, el toro ha estado presente hasta entonces en diversos ritos populares, precisamente esos que actualmente son marginales en la concepción del legislador y desdeñados por el aficionado auténtico. El padre Guzmán daba cuenta en 1614 del lance ordinario consistente en esperar al toro con un cántaro de ceniza o polvo, «quebrársele entre las astas y dejarle ciego» [62]. Fernando Villalón evoca, por su parte, la serie de «corridas» que tuvieron lugar durante el mes de octubre de 1785, espectáculos que incluyeron la pelea entre un oso y un toro, y la inclusión de un músico vasco que deleitó a la concurrencia primero con el tamboril y la flauta, y luego con la pica con la que mató al noveno toro de la tarde. Ese cambio de la flauta por la pica es considerado por Villalón como un gesto «simpatiquísimo», aunque entonces no concitaba la admiración de los cortesanos [63].

Lo que imperaba en la España preborbónica era el toreo ecuestre, un espectáculo protagonizado por la nobleza que consistía, en un primer estadio, en matar al toro arrojándole lanzas subido a la grupa del caballo (tal y como hoy salvajemente se sigue haciendo en Tordesillas) [64], y, en una segunda fase histórica, en su rejoneo, modalidad que ha pervivido con mayor difusión y aprecio del público aficionado. Los actuales matadores de toros son los que en aquel momento auxiliaban a pie al caballero. «Las intervenciones de los servidores del caballero —apunta Villalón— se hicieron cada vez más ostensibles y directas en la suerte de matar [...] concluyendo por consagrar la costumbre de que saliera el caballero a lizar con el toro acompañado de dos pajes o escuderos [...] los cuales, haciendo uso de sus capas, doblaban al toro y se quedaban con él» [65]. Así empezaron su andadura de matadores figuras primigenias del toreo como «Pepe Hillo» y «Paquiro» y más tarde «Frascuelo», «Currito» y «Lagartijo». Estos nuevos

[61] Ortega, 1979, pp. 153-155.

[62] *Bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad, en ocho discursos*, Madrid, 1614 (citado en Pereda, 1990, p. 144).

[63] Villalón, 1986, pp. 134-135. También el viajero Richard Ford relata cómo, en ocasiones, entre el primer y segundo tercio de la corrida se sacaba al ruedo a un mono atado a una pértiga o muñecos rellenos de paja que se fijaban al suelo; véase 1982, pp. 68 y ss.

[64] Véanse Pereda, 1990, pp. 145-146, y Villalón, 1986, pp. 73-81. Una primera noticia de esos alanceamientos es el *Poema del Mío Cid*.

[65] Véase 1986, p. 100.

protagonistas de la lidia, miembros del vulgo, son los que desplazan el toreo caballeresco a finales del siglo XVII hasta convertirlo en una fase más de la corrida de toros, pero se debe insistir en que también en ese momento el toreo a pie era realizado y apreciado de manera muy diferente de como lo es hoy día. Nuevamente Fernando Villalón nos ilustra sobre el modo en el que discurrió un duelo célebre entre dos matadores «estrella» de la España de 1778: el mencionado «Pepe-Hillo» y Pedro Romero, que torearon juntos en la plaza de Cádiz. Comenzó actuando el primero, que en su primer toro dio un solo pase de muleta y directamente entró a matar ante el alborozo del público. Para superar ese lance, Pedro Romero narra en primera persona cómo él tiró la muleta y la cofia «y echando mano a la peinetilla que usaba para sujetar dicha cofia, que sería como de dos dedos de ancha, di dos o tres pasos hacia el toro y viéndome tan cerca se me arrancó; lo agarré bien por lo alto de los rubios y lo eché a rodar de la estocada que le di» [66]. El revuelo de admiración fue inmediato.

En ese primer momento de transición del toreo ecuestre al toreo a pie era predominante el llamado modo vasco-navarro de torear: una forma más circense de enfrentarse al animal en la que impera el salto y el esquivo habilidoso y no adquiere tanta importancia el momento del sacrificio [67]. Exactamente lo contrario es lo que ocurre con la variante andaluza de la lidia, que poco a poco se convertirá en el canon hegemónico y cuyos procedimientos o suertes compendiará por primera vez José Delgado «Pepe Hillo» [68]. Frente a los alardes y la carrera, en el toreo andaluz prima la quietud y el esquivo sutil tratando de no perderle la cara al toro. De ahí el aforismo con el que se sintetiza lo que sería torear auténticamente: «parar, templar y mandar» [69]. Además, como hemos visto en la descripción de la pugna que sostuvieron «Pepe Hillo» y Romero, la suerte de matar se transforma en el punto culminante de la corrida: «la Suerte —afirma «Pepe Hillo»— de mas

[66] Villalón, 1986, p. 196.

[67] Véanse Fernández Rodríguez, 1999, pp. 123-124, y González Troyano, 1982, pp. 9-13.

[68] Véase *supra* nota 60. No hay, sin embargo, consenso a la hora de establecer la paternidad del actual espectáculo taurino. Villalón la atribuye a Francisco Montes (Paquiro), al que se refiere como «el Legislador» (1986, pp. 171-173), mientras que Shubert se hace eco de la tesis de que fue Francisco Romero (1999, p. 9).

[69] Fernández Rodríguez, 1999, pp. 125-127.

mérito y mas lucida [...] la mas difícil [...] la que llena mas cumplidamente el gusto y la satisfacción de los expectadores» [70].

Con esa estilización que, como señala Fernández Rodríguez, convierte al toreo en una especie de «ballet» [71], lo que empezó siendo una mutación de uno de los muchos juegos con toros que se daban en distintas localidades de España se torna en un «arte» [72], un arte, además, idiosincrásico del pueblo español. Fernando Villalón no lo pudo expresar con palabras más grandilocuentes: «puede decirse, sin temor a caer en la hipérbole, que el taurinismo llega a constituir una característica fuertemente burilada en el temperamento español» [73]. Por lo que parece, el propio Felipe II habría respondido por carta a la bula contra los toros del papa Pío V indicando que sentía que ésta no surtiera efectos en sus dominios porque la costumbre de la fiesta «parecía estar en la sangre de los españoles» [74]. Al decir de «Pepe Hillo», la afición a los toros «nace con el hombre mismo», pues es propio de los hombres burlar y sujetar a las fieras en sus respectivos países, si bien nadie como el español brilla en esa tarea [75]. Para Ortega y Gasset, por su parte, no cabe hacer cabalmente la historia de España desde 1650 sin entender la realidad taurina [76]. En esa misma línea, Tierno Galván tildaba a los toros de «acontecimiento», un espectáculo que conlleva una concepción del mundo ante el cual no cabe la indiferencia. Los toros testimonian y expresan la unidad de los distintos pueblos de España, de la misma manera que la ópera exhibe la psicología profunda de la nación italiana [77].

[70] Delgado, 1982 (1796), p. 38.
[71] Véase 1999, p. 128.
[72] *Ibid.*, p. 126, y Tierno Galván, 1987, p. 67.
[73] Villalón, 1986, p. 16, e igualmente en pp. 69-70. Pérez de Ayala, por su parte, afirma: «Son una cosa tan nuestra, tan obligada por la naturaleza y la historia como el habla que hablamos. Nacieron con España y es de barruntar que no concluyan sino cuando ella concluya»; 1925, p. 186.
[74] Villalón, 1986, p. 20. Sobre la bula y la controversia eclesiástica surgida a raíz de ella, véase Pereda, 1990, pp. 41-45.
[75] Delgado, 1982 (1796), p. 21.
[76] Ortega, 1979, p. 155.
[77] Tierno Galván, 1987, pp. 48-49. También el escritor Ramón Pérez de Ayala consideraba a las corridas un «texto» donde estudiar psicología del pueblo español, aunque al tiempo afirmara que si él tuviera la potestad, las suprimiría radicalmente por tratarse de un espectáculo «socialmente nocivo»; véase Pérez de Ayala, 1925, p. 180.

La marginación del toreo ecuestre, sumada a la actitud de la dinastía de los Borbones, provocan el éxodo de la nobleza cortesana de los ruedos [78]. Ese fenómeno, que Ramón Pérez de Ayala tilda de «democratización tauromáquica», es equiparado, por este mismo, nada más y nada menos que con las revoluciones francesa y norteamericana:

> A tiempo que las colonias americanas del norte, rompiendo su dependencia del soberano inglés, buscaban, asentaban y proclamaban las leyes de la democracia, y los ciudadanos franceses, enfrentándose con la aristocracia del antiguo régimen, conquistaban la libertad del pueblo y anunciaban la igualdad de los derechos del hombre, por su parte, los buenos y corajudos españoles, separándose de las tradiciones reales y de los usos aristocráticos y caballerescos de la jineta y la lanza, buscaban, asentaban y proclamaban asimismo la democracia taurina, conquistaban la libertad de lidia y enunciaban los cánones invariables del arte de torear y estoquear a pie. Tan duradera como la revolución americana o la francesa fue nuestra revolución tauromáquica [79].

Mediante pragmática sanción de 14 de noviembre de 1785 Carlos III es el primero en imponer prohibiciones condicionadas a la fiesta, y en 1805 su hijo Carlos IV, por influencia de los escritos de algunos ilustrados como Jovellanos, decreta su prohibición absoluta [80]. Con el término *«desuetudo»* los juristas se refieren a la costumbre (negativa) de no observar el derecho válidamente establecido. Pues bien, como destaca el administrativista Tomás Ramón Fernández, el decreto de Carlos IV es probablemente uno de los casos de *desuetudo* más flagrantes en la historia del Derecho español [81]. Desde 1805 y hasta 1991, año en que se publica la Ley 10 de 4 de abril sobre potestades administrativas en materia de espectáculos taurinos, no han dejado de celebrarse en España corridas de toros, que han sido no sólo toleradas sino también usufructuadas, jaleadas y promovidas en distintas

[78] Pereda, 1990, pp. 147-148; Villalón, 1986, pp. 107 y 127-128; Ford, 1982, p. 68, y Vargas Ponce, 1961 (1807), p. 78.

[79] Pérez de Ayala, 1925, pp. 197-198. Años después, también Tierno Galván juzgaba favorablemente esa suerte de igualación social que produce la plaza de toros; véase 1987, p. 60.

[80] Fernández Rodríguez, 1999, pp. 130-131.

[81] *Ibid.*, p. 131, y Shubert, 1999, p. 157.

formas por la autoridad pública. Son y han sido muchas las ocasiones en las que una corrida de toros ha figurado entre los festejos con los que se ha celebrado un acontecimiento social importante en España. Tras contraer matrimonio el 31 de mayo de 1906, el rey Alfonso XIII y Victoria Eugenia de Battenberg asistieron a una corrida en su honor. Seguramente no fue tan «apoteósica» como la que se organizó en la Plaza Mayor de Madrid el 20 de junio de 1833 con motivo del juramento de fidelidad de las Cortes a la princesa de Asturias (la futura Isabel II, que entonces contaba 3 años): se mataron 99 toros. A la infanta, o más bien a su entorno, le debió de quedar un buen recuerdo porque 13 años después (el 27 de agosto de 1846) se celebró un acontecimiento similar para festejar su boda con Francisco de Asís [82].

Supuestamente, sólo con la aprobación de la Ley 10/1991 la «fiesta» vuelve a quedar legalmente amparada, reglamentada y protegida, aunque desde mucho antes de esa fecha nuestro actual monarca asiste cada año, como hacía su madre, gran aficionada, a la llamada «corrida de la Prensa» y, esporádicamente, a otras muchas.

Siempre hubo censores de los festejos taurinos en sus distintas formas [83]. Inicialmente, esta oposición tenía una motivación religiosa. Como indiqué anteriormente, el papa Pío V dicta en 1567 la bula *De salutis gregis domini,* en la que prohibía, bajo pena de excomunión, la celebración de esos espectáculos, ordenaba que aquellos que murieran durante su transcurso no fueran cristianamente enterrados, condenaba a la excomunión a los eclesiásticos que asistieran a los festejos y anulaba las autorizaciones dadas para correr reses en honor de los santos [84]. Como ha destacado Shubert, las admoniciones papales ca-

[82] No ha de extrañar por ello la ironía de Richard Ford sobre la princesa Isabel: «no parece sino que los faustos sucesos de su vida son sentencias de muerte para los cuadrúpedos»; véase 1982, p. 67.

[83] Cambria, 1974, pp. 13-14.

[84] De la prohibición de recibir cristiana sepultura si antes no ha podido confesarse, deriva el hecho, descrito por el célebre viajero inglés Richard Ford, de que en las plazas hubiera un cura de guardia con los sacramentos para asistir al torero que hubiera resultado herido mortalmente; véase 1982, pp. 68 y ss. Con posterioridad, el papa Gregorio XIII expidió en 1585 la bula *Exponi nobis* en la que levantaba las censuras y reducía el alcance de la *Salute Gregis*: sólo se mantenían las restricciones relativas a los clérigos y se prohibía la celebración de corridas en días de fiesta. Finalmente, el papa Clemente VII en 1596 levanta también la primera de las prohibiciones; véase Pereda, 1990, pp. 45-54.

yeron en saco roto, aunque sí hubo algunos destacados detractores entre los miembros de la Iglesia, como el arzobispo de Valencia, Tomás de Villanueva. La ironía es que, no obstante su conocida posición antitaurina, muchos pueblos incluyeron festejos con toros entre los actos con los que celebraron su canonización, que había acontecido en 1685 [85]. Ahora bien, no se puede pasar por alto que esa censura eclesiástica tenía como principal argumento el peligro y daño que sufría el público y los aguerridos corredores. Según el relato de Julián Pereda, los teólogos salmantinos, consternados ante la prohibición papal, llegan a afirmar que para que los toros fueran intrínsecamente malos «sería preciso que casi siempre murieran los que torean» [86]. Otras razones para oponerse a los toros se han basado en la ociosidad a la que contribuían (padre Martín Sarmiento, Pedro de Campomanes), la perniciosa mezcla de estamentos populares y nobles, así como hombres y mujeres, ocupando iguales asientos y el perjuicio para la agricultura (padre Feijoo) [87].

Las condenas más rotundas y globales tuvieron que esperar a las postrimerías del siglo XVIII. Las más conocidas se vertieron en la *Disertación sobre las corridas de toros*, que José Vargas Ponce pronunció en la Real Academia de la Historia en 1807, en la obra *Pan y toros* de León de Arroyal, panfleto que alcanzó una gran difusión a partir de su publicación en 1812, y en la *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y las diversiones públicas y sobre su origen en España* escrita en 1790 por encargo de la Real Academia de la Historia por el más célebre ilustrado español: Gaspar Melchor de Jovellanos. En dicho informe Jovellanos apostaba decididamente por la prohibición sin ambages de las corridas. Lo hacía en los siguientes términos.

> Pero si tal quiere llamarse porque se conoce entre nosotros de muy antiguo, porque siempre se ha concurrido a ella y celebrado con grande

[85] Véase 1999, pp. 147-148.

[86] Pereda, 1990, p. 72. Lo mismo se desprende del propio texto de la bula de Sixto V (en la que no se menciona el sufrimiento animal), de las opiniones de los jurisconsultos que repasa Pereda y del contexto en el que surgen las bulas y reacciones contrarias a los toros de los miembros de la curia romana: la celebración de sueltas y corridas en Italia en las que los toros causan estragos, cuando no los propios participantes entre sí que acuden armados de venablos y no siempre atinan; véase Pereda, 1990, pp. 57-62, 69 y 104-106.

[87] Shubert, 1999, pp. 147-149 y 162, y Cambria, 1974, p. 16.

aplauso, porque ya no se conserva en otro país alguno de la culta Europa, ¿quién podrá negar esta gloria a los españoles que la apetezcan? Sin embargo, creer que el arrojo y destreza de una docena de hombres criados desde su niñez en este oficio, familiarizados con sus riesgos y que al cabo perecen o salen estropeados de él, se puede presentar a la misma Europa como un argumento de valor y bizarría española, es un absurdo. Y sostener que en la proscripción de estas fiestas, que por otra parte puede producir grandes bienes políticos, hay el riesgo de que la nación sufra alguna pérdida real, ni en el orden moral ni en el civil, es ciertamente una ilusión, un delirio de la preocupación. Es, pues, claro que el gobierno ha prohibido justamente este espectáculo y que, cuando acabe de perfeccionar tan saludable designio, aboliendo las excepciones que aún se toleran, será muy acreedor a la estimación y a los elogios de los buenos y sensatos patricios[88].

El espíritu de estos ilustrados revivió en los escritores de la generación del 98 y en los krausistas e institucionistas. Para la mayoría de estos últimos las corridas de toros epitomaban el que, tras la crisis de la pérdida de Cuba, se ha denominado «problema de España»: su aislamiento y alejamiento de las ideas modernizadoras que habían calado en Europa[89]. Justo en esos momentos postreros del XIX Tancredo López inventaba una nueva suerte que rápidamente se convirtió en muy popular: aguantar la embestida del toro simulando ser una estatua su-

[88] Cito el documento incluido en la biblioteca virtual Cervantes con la siguiente referencia: http://cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12838352055604273598802/p0000001.htm#I_13_. Puede igualmente consultarse el fragmento en *El arca de las letras. Una antología del animal en la literatura española*, Ateles, Madrid, 2000, pp. 222-225 (selección y prólogo de Carlos Gumpert).

[89] Pero entre los miembros de la generación del 98 también hubo quienes propugnaron la explicación contraria: el «problema» devenía de haber abandonado nuestras auténticas tradiciones. El máximo exponente de esta posición fue el tradicionalista Menéndez Pelayo; véanse Shubert, 1999, p. 2, y Cambria, 1974, pp. 30-31. Para Ramón Pérez de Ayala, por su parte, los toros no eran la única causa del declive español, sino que resultaban más bien la manifestación de «ciertas causas psicológicas profundas que acarrearon nuestra decadencia»; véase Pérez de Ayala, 1925, p. 260. El espectáculo taurino es nocivo dadas las condiciones existentes tras el desastre del 98 («de anarquía, desorden e insensibilidad») y no porque haya una relación de causa-efecto entre ambas. Las corridas de toros incentivarían la justicia impulsiva frente a la justicia reflexiva, y ello haría que los ciudadanos se comporten en la vida pública como espectadores de toros. Junto a ello se alimenta el vicio, típicamente español, de discutir pertinazmente sobre cuestiones que no son objeto de discusión; Pérez de Ayala, 1925, pp. 260-263.

bido en lo alto de una atalaya blanca [90]. Para los franceses, afirmó José Bergamín, el siglo había empezado con la construcción de la torre Eiffel; para los españoles con don Tancredo. Bergamín encontraba en el tancredismo la representación más fiel de nuestra condición: «la voluntad de no hacer nada hecha voluntad positiva de serlo [...] el estilo de España» [91]. La suerte de don Tancredo simbolizaba, para Unamuno y los regeneracionistas, los males que el conjunto del espectáculo taurino (con o sin la dicha suerte) acarreaba: el regateo del esfuerzo, la presentación como ideal de la vida pícara y tramposa, la pérdida de tiempo en quehaceres frívolos, el «que inventen ellos» [92]. También Francisco Giner de los Ríos, el representante más ilustre del krausismo en España, denostaba los toros como un entretenimiento vulgar: «Hay que levantar, a la vez, el alma del pueblo entero, así en su parte sana como en la parte enferma, inmoral y pervertida, no sólo por esa propaganda y difusión intelectual, sino despertando en ella el sentido del ideal que nos emancipa de la vulgaridad y da gusto y sabor humano a la vida. Ese goce, sea de la poesía, en el arte, y en la naturaleza, del campo, los viajes y excursiones, las colonias, los juegos y demás ejercicios (nobles) corporales —nobles, digo; *no los toros y el tiro de pichón*...» [93]. Esa misma consideración relativa a las pobres virtudes estéticas e intelectuales del espectáculo taurino fue lo que también alimentó destacadamente el antitaurinismo de Azorín, Ramiro de Maeztu, Baroja y Unamuno [94].

Además de la censura basada en que los toros compendian y fomentan vicios y conductas incompatibles con la corriente civilizato-

[90] La llamada «suerte de Don Tancredo» fue prohibida en 1901 tras haber sufrido el personaje dos serias embestidas. Véanse Cossío, 1980, p. 716, y Cambria, 1974, pp. 80-81.

[91] Cambria, 1974, pp. 300-301. El ensayo de Bergamín es «La estatua de don Tancredo», que fue publicado en la revista *Cruz y Raya* en marzo de 1934.

[92] Cambria, 1974, p. 81. Esta misma idea de que los toros concitan y expresan los peores vicios españoles es la que alimenta la censura antitaurina del escritor español vivo más radicalmente antitaurino: Manuel Vicent. Véase, por todos, «La puntilla como desplante», en 2001, pp. 84-85.

[93] «Qué debe ser la universidad española en el porvenir», en *Ensayos*, Alianza, Madrid, 1969 (selección, edición y prólogo de Juan López Morillas), citado por Cambria, 1974, p. 22.

[94] Cambria, 1974, pp. 51-84. Concretamente Unamuno fue quien más insistió en que no era la crueldad y la barbarie del espectáculo lo que más le motivaba a censurarlo; *ibid.*, pp. 63 y 69-70.

ria, para de esa forma alejarnos de Europa, también a finales del XIX se esgrime el sufrimiento animal como un factor decisivo para oponerse a las corridas de toros. En 1872 se funda en Cádiz la Sociedad Protectora de los Animales y las Plantas, en cuya agenda reivindicativa se situaba en un lugar muy destacado la abolición del festejo taurino[95]. Justo en la dirección opuesta a la de Enrique Tierno Galván, para quien «Los toros son el acontecimiento que más ha educado social, e incluso políticamente, al pueblo español»[96], los krausistas consideraban que la fiesta era contraria al respeto que ha de merecer todo ser vivo y a nuestras obligaciones de ahorrar sufrimiento a los seres sensibles[97]. En esa misma línea, el regeneracionista Costa afirmaba que «sin la compasión por los animales no hay educación completa ni corazón bueno»[98].

Las cosas de España, las cosas de Europa

Cuenta Julián Pereda que, para evitar las consecuencias de la bula condenatoria del papa Sixto V, en la boda de Felipe II con Ana de Austria se corrieron vacas y no toros, y que el mismo proceder empezó a difundirse en otros muchos pueblos y ciudades donde también se aprovechó la distinción entre toros y novillos[99].

A Richard Ford, como a otros, le llamaba la atención que el clero aceptara y se comprometiera activamente con una actividad que ha-

[95] Shubert, 1999, p. 166.

[96] Tierno Galván, 1987, p. 58. Pero los toros, para Tierno, no son sólo eso: «Con ayuda de las vivencias obtenidas en la plaza se penetra hasta los estratos ontológicos de la ética, vigorizándola por la proximidad del suelo natural de donde deriva, y sobre la cual ha ido la convivencia montando convenciones y abriendo perspectivas absolutamente artificiales. El espectador de los toros sabe distinguir con radicalidad el animal de lo humano, colocando al primero en su estado instrumental y al segundo en el de dominio y poderío que le es propio, aunque a veces conceda al bruto, por pura gratuidad y gallardía, el sumo bien de morir ejercitando la perfección de la más relevante de sus pasiones en relación de igualdad con el hombre»; *ibid.*, pp. 65-66. Líneas después Tierno reconoce que los toros son un espectáculo cruento; *id.*, p. 67.

[97] Cambria, 1974, p. 22.

[98] Costa, 1964, p. 403. El testigo regeneracionista y europeizante de Costa es recogido por Eugenio Noel; véase Cambria, 1974, pp. 189-190.

[99] Pereda, 1990, pp. 86-87.

bía recibido graves amonestaciones papales. Pero más le sorprendía la respuesta ofrecida por algunos de sus representantes: «Es costumbre; siempre se ha practicado así; son cosas de España...» [100]. Una contestación, por otra parte, muy extendida en la sociedad española según Ford; se trata de: «las respuestas que dan los españoles cuando una cosa es incomprensible para los extranjeros, y que ellos no pueden o no quieren explicar» [101].

Hoy la amenaza no viene de Roma sino de Estrasburgo. Con nuestra adhesión a la Comunidad Europea en 1986 se ha proyectado una sombra sobre la pervivencia de las corridas de toros, sombra que nuestros representantes políticos, en todas las ocasiones en que ha hecho falta, se han afanado en conjurar. Y siempre con el mismo argumento: la apelación a la excepción cultural, a la tradición, a la identidad, a «las cosas de España». A ese coro se unieron igualmente no pocos intelectuales españoles. Compruébese, como botón de muestra, lo que en el año 1991 decía Fernando Savater (tan sensiblemente ilustrado para otros asuntos) sobre las iniciativas prohibicionistas a las que me refiero:

> Pues bien, a mí me rebela esa propuesta no como amante de los toros, sino como amante de Europa, de una Europa que no ha de ser ni asilo de solteronas histéricas ni guardería de niños desnatados. Temamos a los *castizos* del europeísmo a la sajona y recordemos que *chulos* son quienes pretenden limitar los gustos de los demás en nombre de los propios, no quienes practican los suyos sin tratar de imponérselos a nadie. En punto a barbarie bastante tenemos los europeos hoy con intentar combatir entre nosotros a quienes pretenden tratar a ciertos hombres como animales; espero que no tengamos que enfrentarnos también a un nuevo género de bárbaros, empeñados en tratar a ciertos animales como humanos [102].

El 10 de julio de 1985, poco tiempo antes de nuestra incorporación a las Comunidades Europeas, ya el Parlamento Europeo remitía a la Comisión de Juventud, Cultura, Educación, Información y Deporte una propuesta de resolución de un grupo de eurodiputados liderados

[100] Ford, 1982, p. 82.
[101] *Ibid.*
[102] Véase 1991*b*, p. 13 (cursivas del autor).

por el señor Cottrell en la que se instaba al Parlamento Europeo a que de manera urgente iniciara una investigación sobre las corridas de toros ante la inminente entrada de España y Portugal en la Comunidad [103]. El 14 de abril de 1986 el mismo eurodiputado Cottrell, junto a otros, proponía, ya sin mayores ambages, que tras un cierto período de tiempo se abolieran los toros en España, Portugal y el sur de Francia [104]. El 27 de octubre de 1987 el diputado galés Llewellyn Smith presentaba una propuesta de resolución para que se eliminara el espectáculo taurino y el sacrificio ritual de animales en los países del Mercado Común, petición a la que adjuntaba más de 4.000 firmas [105].

Ante estas iniciativas, el 22 de noviembre de 1988 la Comisión de Medio Ambiente, Salud Pública y Protección del consumidor decidió elevar al Parlamento Europeo una «Propuesta de Resolución sobre posibles acciones legales en contra de las manifestaciones que impliquen crueldad con los animales». Como tantos otros instrumentos de la Unión Europea, el texto produce en el lector la impresión de hallarse ante un abigarrado conjunto de ideas y propuestas heterogéneas. Se nota sin duda la falta de consenso y la necesidad de incluir todas las perspectivas, aunque éstas sean conflictivas entre sí. Se percibe, igualmente, «la mano» de los representantes españoles, que debieron emplearse a fondo para recordar que «las distintas culturas y tradiciones nacionales y regionales de los Estados miembros constituyen una inestimable riqueza patrimonial que la Comunidad debe proteger y estimular, evitando todo afán uniformador o supresor»; que «por buenas y fundadas razones los asuntos culturales y religiosos no son objeto de decisiones comunitarias» y que «durante más de treinta años no se había suscitado la cuestión de las "corridas de toros", cuando en uno de los Estados miembros fundadores de la Comunidad se vienen celebrando corridas en las que se ejerce la suerte suprema» [106] (Francia). Hasta ahí la impronta española.

[103] Véase el Anexo III al documento A2-0435/88, *Comunidades Europeas. Documentos de sesión del Parlamento Europeo*, 1988-1989, pp. 1-19 y 14.
[104] Anexo I (*ibid.*, p. 14).
[105] Anexo VIII (*id.*, p. 19).
[106] Considerandos A, B y D de la propuesta de resolución, documento A2-0435/88 *Comunidades Europeas. Documentos de sesión del Parlamento Europeo*, 1988-1989, p. 5.

En los siguientes considerandos, y para hacerse eco de la sensibilidad proteccionista, la Comisión recuerda que la Comunidad Europea deviene progresivamente en algo más que un mercado común, y que la unión política que se persigue presupone un mínimo de valores y convicciones básicas compartidas, entre las que figura el respeto a la naturaleza y los animales [107]. Con todo ello condena la crueldad con los animales sobre la base de las tradiciones y con motivo de fiestas populares o manifestaciones deportivas y, siendo consciente de que la Comunidad no posee competencia para regular sobre el asunto, invoca su autoridad moral haciendo una serie de recomendaciones a la Comisión de las Comunidades Europeas y a los Estados miembros para que se acabe con las crueldades públicas y privadas sobre los animales amparadas en el hábito o la costumbre. Concretamente, en lo que hace a los toros, insta a la modificación del reglamento taurino para que las corridas de toros se conviertan en un espectáculo incruento, suspendiéndose la utilización de picadores [108].

Ya conocemos lo que nueve años después dispuso el gobierno español al aprobar el Reglamento de Espectáculos Taurinos con el que se desarrollaba la Ley 10/1991 de 4 de abril. No hay asomo alguno de eliminación de la suerte de varas, sino que, antes bien, se establece que:

> Las puyas tendrán la forma de pirámide triangular, con aristas o filos rectos; de acero cortante y punzante, y sus dimensiones, apreciadas con el escantillón, serán: 29 milímetros de largo en cada arista por 19 de ancho en la base de cada cara o triángulo; estarán provistas en su base de un tope de madera, cubierta de cuerda encolada de tres milímetros de ancho en la parte correspondiente a cada arista, cinco a contar del centro de la base de cada triángulo, 30 de diámetro en su base inferior y 60 milímetros de largo, terminada en una cruceta fija de acero, de brazos en forma cilíndrica, de 50 milímetros desde sus extremos a la base del tope y un grosor de ocho milímetros [109].

[107] Considerandos E, F y G (*ibid.*, p. 6).
[108] *Ibid.*, pp. 6-7.
[109] Artículo 64.1. del Reglamento de Espectáculos Taurinos (Real Decreto 145/1996 de 2-2-1996).

La cuestión del bienestar animal estuvo presente en la negociación del Tratado de Ámsterdam, firmado el 2 de octubre de 1997, por el que se modifica el Tratado de la Unión Europea, los Tratados constitutivos de las Comunidades Europeas y otros actos conexos. El resultado final fue la inclusión de un Protocolo sobre la protección y el bienestar de los animales con el que se sustituía la declaración número 24 del Tratado de la Unión Europea. Era el deseo de las partes contratantes «garantizar una mayor protección y un mayor respeto del bienestar de los animales como seres sensibles». A tal fin se previene a los Estados miembros que, a la hora de aplicar las políticas comunitarias, habrán de tener plenamente en cuenta las exigencias en el bienestar de los animales «respetando al mismo tiempo las disposiciones legales o administrativas y las costumbres de los Estados miembros relativas, en particular, a ritos religiosos, tradiciones culturales y patrimonio regional».

La inclusión de esta cláusula de excepción fue lograda gracias a las delegaciones española y francesa. En el ánimo de la representación española estaba sobre todo el que no se pudieran cuestionar de ninguna forma las tradiciones socioculturales específicas y, en particular, las corridas de toros [110]. Para corroborarlo, nada mejor que las declaraciones del propio representante permanente de España ante la Unión Europea, el embajador Javier Elorza Cavengt:

> Tengo 53 años. Nací en Madrid. Casado, 3 hijas. En Bruselas echo de menos los toros y los boquerones en vinagre. Llevo 13 años en la UE y he ideado 2 grandes cosas: los fondos de cohesión y como «colar» los toros [...] lo de los toros también me enorgullece. Nos querían prohibir los toros. Yo soy taurino hasta el tuétano. Así que —me costó un par de cenas— tramé una estratagema con un gran jurista comunitario. Donde decía la UE «velará por el bienestar de los animales...» añadimos «respetando las tradiciones culturales...» ¡y así blindamos los toros! [111].

No pueden quedar dudas de que se ha conseguido dejar a salvo al espectáculo taurino. El 1 de septiembre del año 2000 el eurodiputado socialista Mark Watts preguntaba a la Comisión si era cierto que la

[110] Véase Manuel Palomino, 1999, p. 185.
[111] *La Vanguardia*, 2 de junio de 1999 (cita tomada de Casal, 2003).

Unión Europea iba a financiar una plaza de toros en las Azores («con objeto de celebrar en él —decía— el bárbaro espectáculo de las corridas de toros...») y qué reacción había tenido la misma Comisión ante la decisión del Parlamento portugués de dictar una ley con la que permitir la suerte del sacrificio en las corridas de toros portuguesas. El 19 de octubre de 2000 el comisario Byrne respondía a la pregunta indicando que las potestades de la comisión sobre la protección de los animales efectivamente se incrementan con el Tratado de Ámsterdam, si bien añadía que: «Las corridas de toros constituyen un ejemplo de un ámbito en el que la Comunidad no tiene competencias jurídicas, por lo que cae bajo la responsabilidad de los Estados miembros» [112].

Lo cierto es que, ya previamente al protocolo del Tratado de Ámsterdam, la legislación comunitaria se había hecho eco de las «excepcionalidades», españolas o propias de otros Estados miembros. La directiva 93/119 del Consejo, de 22 de diciembre de 1993, relativa a la protección de los animales en el momento de su sacrificio o matanza, no es aplicable a los animales a los que se dé muerte en manifestaciones culturales o deportivas (artículo 1.2) [113]. Como sabemos ya que suele suceder, en los considerandos previos al articulado el Consejo de Europa dispara las salvas del rey para luego venir con las rebajas: se estima que en el momento del sacrificio o matanza de los animales *ha de desecharse cualquier dolor o sufrimiento evitable*, aunque «es necesario [...] *tener en cuenta los requisitos particulares de ciertos ritos religiosos*».

La excepción cultural o religiosa no es sólo una «cosa española», sino que, antes bien, constituye una estrategia de uso frecuente en muy distintos ámbitos de la vida institucional y política en muchos lugares. La defensa del bienestar animal se topa hoy no sólo con quienes estiman que los animales no son pacientes morales, sino principalmente con aquellos que, aun admitiendo que se trata de seres sensibles, justifican su utilización cruel o la prerrogativa particular de no cumplir las exigencias generales de las leyes proteccionistas con el argumento de la necesidad religiosa o cultural.

[112] Véase el Diario Oficial de las Comunidades Europeas de 18 de abril de 2001, C 113 E/145.

[113] Tampoco a los animales de caza silvestre a los que se dé muerte de acuerdo con las condiciones que establezcan las legislaciones nacionales sobre la caza (artículo 1.2).

¿Son atendibles dichas apelaciones a la cultura o la religión? La filosofía política contemporánea anda a vueltas con esa cuestión desde hace tiempo y, por ello, intentar abordarla aquí de manera comprehensiva y suficientemente exhaustiva provocaría el desbordamiento del libro que el lector tiene entre sus manos. En trazos muy gruesos, la polémica enfrenta a quienes tratan de justificar que los Estados sólo lleven a término aquellas políticas y normas jurídicas basadas en razones intersubjetivamente válidas (comprensibles y aceptables por cualquier individuo racional y competente, con independencia de cuál sea la comunidad de creencias en la que se inserte) frente a los que, por contra, consideran que esas normas presuntamente neutrales vulneran las creencias de ciertos grupos minoritarios que son dignos de respeto.

En casos muy concretos, convenientemente ventilados por la prensa, asistimos con frecuencia a esta polémica en el seno de sociedades como las nuestras, crecientemente multiculturales. ¿Se debe o no castigar a las mujeres africanas que practican en España la ablación del clítoris de sus hijas menores? ¿Deben abonarse los gastos en la sanidad privada en los que tuvo que incurrir un testigo de Jehová a quien el Sistema Nacional de Salud no garantizaba la práctica de una operación quirúrgica sin transfusiones de sangre? [114] ¿Es legítimo que los farmacéuticos apelen a sus íntimas creencias sobre el valor sagrado de la vida humana para no despachar la llamada «píldora del día después»?

No creo que haya que dar relevancia alguna a las razones basadas en convicciones inefables cuando se trata de justificar acciones que causan daño o perjuicio. En la Unión Europea, como antes se indicó, se establece la obligación de aturdir a los animales antes de su sacrificio, deber que no alcanza a los animales que sean objeto de métodos particulares de sacrificio propios de determinadas religiones [115]. Es el

[114] En la sentencia del Tribunal Constitucional 166/1996 de 28 de octubre se deniega el amparo a un testigo de Jehová que había solicitado ese reingreso (725.492 pesetas) al Servicio Navarro de Salud tras haberse tratado de un «ulcus duodenal» en una clínica privada donde sí se comprometieron a respetar sus creencias.

[115] Véase el artículo 5.1 y 5.2 de la Directiva 93/119/CE del Consejo, de 22 de diciembre de 1993, relativa a la protección de los animales en el momento de su sacrificio o matanza (trasladada al Derecho español por Real Decreto 54/1995 de 20 de enero de Protección de los animales en el momento de su sacrificio o matanza).

caso, entre otras, de la religión judía. El conjunto de leyes judías conocidas como «Kosher» (compendiadas en el *Choulhan Haroukh* redactado por el rabino Joseph Caro, que vivió entre 1488 y 1575) dispone qué alimentos pueden comerse y cómo han de prepararse.

De acuerdo con el Kosher, no se puede comer conejo, ni liebre, ni cerdo. ¿Por qué? Porque son animales inmundos. ¿Y por qué son inmundos? Porque no tienen pezuñas (conejos y liebres) o porque teniéndolas no rumian (cerdos). ¿Y por qué los animales que no tienen pezuñas o no rumian son inmundos? Porque así lo dice el Levítico (XI, 3-7), uno de los cinco libros que forman la Torah, el texto sagrado de los judíos que a su vez establece los grandes principios del Kosher [116].

Sin duda se trata de un «argumento privado», que sólo podemos asumir si participamos de la fe judía, es decir, creemos que es Dios quien se dirige a nosotros a través del Levítico (y al tiempo consideramos que Dios habla siempre con verdad y sus mandatos deben obedecerse porque él los dicta). En todo caso, sus consecuencias son inocuas. No cuesta nada ser tolerante con una opción (absurda, irracional o gratuita a los ojos de quienes no son judíos) como la de no comer cerdo. Pero el Kosher también cuenta entre sus reglas fundamentales con la de no comer la sangre de los animales. ¿Por qué? De nuevo porque, tal y como se afirma en el Levítico (XVII, 14): «el alma de toda carne en su sangre *está* su alma; por tanto he dicho a los hijos de Israel: No comeréis la sangre de ninguna carne, porque el alma de toda carne *es* su sangre; cualquiera que la comiere, será cortado». La sangre ha de ser derramada en la tierra como agua (Deuteronomio, XII, 16) [117], lo cual hace que el cumplimiento de este precepto, a diferencia del anterior, sí genere consecuencias: un daño notable a los animales comestibles que serán sacrificados «a la manera establecida por el Señor» (Deuteronomio, XII, 21), esto es, desangrados y sin aturdimiento previo.

Hace algún tiempo, circuló por Internet la irónica carta que un anónimo oyente había enviado a Laura Schlessinger, una conocida lo-

[116] Más adelante se previene que todo aquel que toque los cuerpos muertos de los animales inmundos será también inmundo *hasta la tarde* (Levítico, XI, 24). ¿Por qué sólo hasta la tarde?

[117] Véase también Levítico (VII, 26-27; XVII, 10-13); Deuteronomio (XII, 23-24; XIV, 3-21).

cutora de radio de los Estados Unidos que tiene un programa en el que da consejos en directo a los oyentes que llaman por teléfono. Una de esas llamadas había versado sobre la homosexualidad, y la señora Schlessinger había zanjado el asunto indicando que la homosexualidad es una abominación, ya que así lo indica la Biblia en el Levítico (XVII, 22).

El remitente de la carta trasladaba a la locutora, maliciosamente, algunas dudas que le habían surgido al repasar las enseñanzas de la Biblia. ¿Cuánto dinero sería justo pedir a quien quisiera comprar como esclava a su hermana, posibilidad autorizada en el Éxodo (XXI, 7)? ¿Podría poseer esclavos tanto de México como de Canadá, habida cuenta de que el Levítico lo autoriza siempre que se trate de esclavos de naciones vecinas (Levítico, XXV, 44) [118]? ¿Es realmente necesario reunir a todos los habitantes de una localidad para lapidar a quienes plantan dos cultivos distintos en el mismo campo (Levítico, XIX, 19) o a quienes llevan prendas hechas de dos tipos de tejido diferentes (algodón y poliéster) o maldicen y blasfeman (Levítico, XXIV, 10-16)? ¿No se puede relajar el castigo de la pena de muerte para quien trabaje en el Sabat (Éxodo, XXXV, 2)?

Por supuesto que la religión judía, como tantas otras religiones de libro, ha buscado y encontrado modos de «rebajar» la crueldad e irracionalidad que destila la literalidad de sus textos sagrados. Por ello, el argumento que apela a la tradición ha de ser siempre evaluado a la luz de cómo esa misma tradición, en relación con otras actividades y comportamientos, ha quedado «reinterpretada». Ha llegado la hora de que también lo sea cuando se trata de los animales no humanos y sus sufrimientos son absolutamente gratuitos y prescindibles. De la misma manera que, en su momento, en España fue obligatorio parapetar a los caballos de los picadores y nada importante se ha perdido pese a las denuncias de entonces que clamaban por la pureza de la tradición, ha llegado el momento de parapetar al propio toro frente a una «fiesta» bárbara que sólo por la conjugación de la inercia, la desidia y el buen rédito que en nuestros tiempos obtiene la peculiaridad cultural o religiosa persiste entre nosotros.

[118] Literalmente, se afirma «tu siervo o tu sierva, que tuvieres, serán de las gentes que están en vuestro alrededor: de ellos compraréis siervos o siervas».

BIBLIOGRAFÍA

ACKERMAN, BRUCE A. (1993): *La justicia social en el estado liberal*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid (traducción de Carlos Rosenkrantz revisada por Luis Rodríguez Abascal).

ALCALÁ ZAMORA, NICETO: «Enjuiciamiento de animales y de objetos inanimados, en la segunda mitad del siglo XX», *Revista de la Facultad de Derecho de México*, tomo XX, julio-diciembre, núms. 79-90.

ANDERSON, JAMES R. (1996): «Chimpanzees and capuchin monkeys: Comparative cognition», en *Reaching into Thought. The Minds of the Great Apes*, Anne E. Russon, Kim A. Bard y Sue Taylor Parker (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 23-56.

AQUINO, TOMÁS DE (1990): *Suma de teología* (tomo III), Biblioteca de autores cristianos, Madrid.

— (1968): *Suma contra los gentiles*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid (2 vols.).

ARISTÓTELES (1999): *Política*, Alianza, Madrid (1ª ed., 1986; introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez).

— (1995): *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid (traducción y notas de Julio Pallí Bonet).

AYER, A. J. (1936): *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz, Londres.

BAIER, ANNETTE (1985): «Doing Without Moral Theory?», en *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, University of Minnesota Press, pp. 228-245.

— (1983): «Knowing Our Place in the Animal World», en *Ethics and Animals*, Harlan B. Miller & William H. Williams (eds.), Humana Press, Clifton (New Jersey), pp. 61-77.

BANDRÉS, JAVIER, Y RAFAEL LLAVONA (2002): «Bestias sin alma», *Revista de libros*, nº 62, febrero, pp. 11-13.

BARNARD, NEAL D., Y STEPHEN R. KAUFMAN (1997): «Una investigación despilfarradora y engañosa», *Investigación y Ciencia*, abril, pp. 66-69.

BARRY, BRIAN (1989): *Theories of Justice*, vol. 1, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles.

BAYÓN, JUAN CARLOS (1989): «Causalidad, consecuencialismo y deontologismo», *Doxa*, 6, pp. 461-500.

BEER, COLIN G. (1991): «From Folk Psychology to Cognitive Ethology», en *Cognitive Ethology. The Minds of Other Animals (Essays in honor of Donald R. Griffin)*, Carolyn A. Ristau (ed.), Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (New Jersey), pp. 19-33.

BENN, STANLEY (1967): «Egalitarianism and Equal Consideration of Interests», en *Equality. Nomos IX. Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, J. Roland Pennock y John W. Chapman (eds.), Atherton Press, Nueva York, pp. 61-78.

BENNETT, JONATHAN (1991): «How to Read Minds in Behaviour: A Suggestion from a Philosopher», en *Natural Theories of Mind. Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, Andrew Whiten (ed.), Basil Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.), pp. 97-108.

BENTHAM, JEREMY [1970 (1789)]: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, H. L. A. Hart y J. H. Burns (eds.), Methuen, Londres-Nueva York.

BENTON, TED (1993): *Natural Relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso, Londres-Nueva York.

BLACKBURN, SIMON (1998): *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford.

— (1984): *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, Clarendon Press, Oxford.

BLUM, DEBORAH (1994): *The Monkey Wars*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York.

BOBBIO, NORBERTO (1996): *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Taurus, Madrid (traducción de Alessandra Picone de la segunda edición italiana).

BOTTING, JACK H., Y ADRIAN R. MORRISON (1997): «La experimentación animal, imprescindible para la medicina», *Investigación y Ciencia*, abril, pp. 69-72.

BOYSON, S. T. (1996): «"More is less": The elicitation of rule-governed resource distribution in chimpanzees», en *Reaching into Thought. The Minds of the Great Apes*, Anne E. Russon, Kim A. Bard y Sue Taylor Parker (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 177-189.

BRANDT, RICHARD B. (1992): *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge University Press, Nueva York.

— (1984): *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford.

BROADIE, ALEXANDER, Y ELIZABETH M. PYBUS (1974): «Kant's Treatment of Animals», *Philosophy*, vol. 49, pp. 375-383.

BROWN, PETER (2001): *Agustín*, Acento, Madrid (traducción de Santiago Tovar y María Rosa Tovar, 1ª ed., 1967).

BUDIANSKY, STEPHEN (1998): *If a Lion Could Talk. How Animals Think*, Weidenfeld & Nicholson, Londres (hay traducción española, *Si los animales hablaran... no les entenderíamos. La evolución de la conciencia y la inteligencia*, Ateles, Madrid, 2001).

BURGHARDT, GORDON M. (1991): «Cognitive Ethology and Critical Anthropomorphism: A Snake With Two Heads and Hognose Snakes that Play Dead», en *Cognitive Ethology. The Minds of Other Animals (Essays in honor of Donald R. Griffin)*, Carolyn A. Ristau (ed.), Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (New Jersey), pp. 53-90.

BYRNE, RICHARD W., Y ANDREW WHITEN (1991): «Computation and Mindreading in Primate Tactical Deception», en *Natural Theories of Mind. Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, Andrew Whiten (ed.), Basil Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.), pp. 127-141.

CAMBRIA, ROSARIO (1974): *Los toros: tema polémico en el ensayo español del siglo XX*, Gredos, Madrid.

CANTOR, DAVID (1998): «Objetos de propiedad», en *El proyecto «Gran simio». La igualdad más allá de la humanidad*, Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), Trotta, Madrid, pp. 349-361 (traducción de Carlos Martín y Carmen González).

CARRUTHERS, PETER (1998): «Simulation and self-knowledge: a defence of theory-theory», en *Theories of theories of mind*, Peter Carruthers y Peter K. Smith (eds.), Cambridge University Press, Cambridge (1ª ed., 1996), pp. 22-38.

— (1992): *The Animals Issue. Moral theory in practice*, Cambridge University Press, Nueva York (hay traducción española de José María Perazzo, *La cuestión de los animales: teoría de la moral aplicada*, Cambridge University Press, 1995).

CARRUTHERS, PETER, Y PETER K. SMITH (1998): «Introduction», en *Theories of theories of mind*, Peter Carruthers y Peter K. Smith (eds.), Cambridge University Press, Cambridge (1ª ed., 1996), pp. 1-8.

CASAL, PAULA (2002): «El derecho a la crueldad» (manuscrito).

CÁTEDRA, PEDRO M. (1994): «Estudio» a *Endecálogo contra «Antoniana Margarita»*, Ediciones Delstre's, Barcelona, pp. xi-xlviii.

CAVALIERI, PAOLA (2001): *The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York (traducción de Catherine Woollard del original *La Questione Animale*, 1999).

CAVALIERI, PAOLA, Y WILL KYMLICKA (1996): «Expanding the Social Contract», *Etica&Animali*, vol. 8, pp. 5-33.

CELA CONDE, CAMILO J. (1985): *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*, Alianza, Madrid.

CHALMERS, DAVID J. (1996): *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford.

CHENEY, DOROTHY L., Y ROBERT M. SEYFARTH (1991): «Reading Minds or Reading Behaviour? Tests for a Theory of Mind in Monkeys», en *Natural Theories of Mind. Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, Andrew Whiten (ed.), Basil Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.), pp. 175-194.

— (1991*b*): «Truth and Deception in Animal Communication», en *Cognitive Ethology. The Minds of Other Animals (Essays in honor of Donald R. Griffin)*, Carolyn A. Ristau (ed.), Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (New Jersey), pp. 127-151.

CHOMSKY, NOAM (1980): «Human Language and Other Semiotic Systems», en *Speaking of Apes. A Critical Anthology of Two-Way Communication with Man*, Thomas A. Sebeok y Jean Umiker-Sebeok (eds.), Plenum Press, Nueva York-Londres, pp. 429-440.

CIGMAN, RUTH (1981): «Death, Misfortune and Species Inequality», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, nº 1, winter, pp. 47-64.

CLARK, STEPHEN R. (1985): «Good Dogs and Other Animals», en *In Defence of Animals*, Peter Singer (ed.), Basil Blackwell, Oxford-Nueva York, pp. 41-51.

CLAVERÍA GOSÁLBEZ, LUIS-HUMBERTO (1991): «Artículo 335 del Código Civil», en *Comentarios del Código Civil*, Cándido Paz-Ares Rodríguez, Luis Díez-Picazo Ponce de León, Rodrigo Bercovitz y Pablo Salvador Coderch (dirs.), Ministerio de Justicia, Madrid, p. 931 (tomo I).

COHEN, CARL (1991): «The Case for the Use of Animals in Biomedical Research», *Animal Experimentation. The Moral Issues*, Robert M. Baird & Stuart E. Rosenbaum (eds.), Prometheus Books, Amherst (Nueva York), pp. 103-114.

COHEN, ESTHER (1994): «Animals in Medieval Perceptions», en *Animals and Human Society. Changing Perspectives*, Aubrey Manning and James Serpell (eds.), Routledge, Londres-Nueva York, pp. 59-80.

COHN, PRISCILLA (1999): «Una concepción inherentista de los animales», *Teorema*, vol. XVIII/3, pp. 85-101.

COSSÍO, JOSÉ MARÍA DE (1980): *Los toros. Tratado técnico e histórico* (tomo I), Espasa Calpe, Madrid (1ª ed., 1943).

COSTA, JOAQUÍN (1964): «La fiesta nacional», en *Ideario de Joaquín Costa*, Afrodisio Aguado, Madrid (textos escogidos y ordenados por José García Mercadal, con prólogo de Luis Zulueta), pp. 401-404.

COTTINGHAM, JOHN (1978): «"A Brute to the Brutes?": Descartes' Treatment of Animals», *Philosophy*, vol. 53, pp. 551-559.

CRISP, ROGER (1988): «Utilitarianism and Vegetarianism», *The International Journal of Applied Philosophy*, vol. 4, spring, nº1, pp. 41-49.

CRUZ PARCERO, JUAN ANTONIO (1999): *El concepto de derecho subjetivo en la teoría contemporánea del derecho*, Fontamara, México.

DAMASIO, ANTONIO (2001): *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona (traducción de Joandomènec Ros, 1ª ed., 1996).

— (1999): *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace & Company, Nueva York-San Diego-Londres.

DARWIN, CHARLES [1994 (1871)]: *El origen del hombre*, Ediciones Fraile.

— [1934 (1872)]: *The expression of the emotions in Man and Animals*, Watts & Co., Londres.

DAVIDSON, DONALD (1985): «Rational Animals», en *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Ernest Le Pore & Brian P. McLaughlin (eds.), Basil Blackwell, Oxford-Nueva York, pp. 473-480.

— (1984): «Thought and Talk», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, pp. 155-170.

DAWKINS, MARIAN STAMP (1985): «The Scientific Basis for Assessing Suffering in Animals», en *In Defence of Animals*, Peter Singer (ed.), Basil Blackwell, Oxford-Nueva York, pp. 27-40.

DAWKINS, RICHARD (1989): *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York (edición revisada de la primera edición de 1976, hay traducción española de Juana Robles Suárez y José Tola Alonso, *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona, 2000).

DEGRAZIA, DAVID (1996): *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Nueva York.

DELGADO, JOSÉ «PEPE HILLO» (1982): *Tauromaquia o arte de torear*, Turner, Madrid (edición facsímil de la primera edición publicada en Cádiz en 1796, con prólogo de Alberto González Troyano).

DENNETT, DANIEL C. (1995): «Animal Consciousness: What Matters and Why», *Social Research*, vol. 62, nº 3, fall, pp. 691-710.

— (1993): *Consciousness explained*, Penguin Books, Londres (1ª ed., 1991 publicada por Little, Brown & Company).

— (1988): «The intentional stance in theory and practice», en *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*, Richard Byrne y Andrew Whiten (eds.), Oxford University Press, Oxford, pp. 180-202.

— (1987): *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-Londres.

— (1969): *Content and Consciousness*, Routledge, Londres-Nueva York.

DESCARTES, RENÉ (1991): *The Philosophical Writings of Descartes. Volume III, The Correspondence*, John Cottingham, Dugald Murdoch, Robert Stoothoff, Anthony Kenny (eds.), Cambridge University Press, Cambridge.

— [1987 (1641)]: *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid (traducción y notas de E. López García).

— [1981 (1637)]: *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, Alfaguara, Madrid (prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso).

DEVINE, PHILIP E. (1978): «The Moral Basis of Vegetarianism», *Philosophy*, vol. 53, pp. 481-505.

DIAMOND, CORA (1978): «Eating Meat and Eating People», *Philosophy*, vol. 53, pp. 465-479.

DIGARD, JEAN-PIERRE (2002): «La revolución doméstica», en *La historia más bella de los animales*, Pascal Picq *et al.*, Anagrama, Barcelona (traducción de Consuelo Serra).

DOMBROWSKI, DANIEL A. (1997): *Babies and Beasts. The Argument from Marginal Cases*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.

DOWDING, MURIEL THE LADY (1971): «Furs and Cosmetics: Too High a Price?», en *Animals, Men and Morals. An Enquiry into the maltreatment of non-humans*, Stanley and Roslind Goldvitch y John Harris (eds.), Victor Gollancz, Londres, pp. 25-40.

DWORKIN, RONALD (2000): *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

— (1996): «Objectivity and Truth: You'd Better Believe It», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 25, nº 2, spring, pp. 87-139.

— (1994): *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Ariel, Barcelona (traducción de Ricardo Caracciolo y

Víctor Ferreres del original *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, Knopf, Nueva York, 1993).

— (1977): *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (hay traducción al español de Marta Guastavino, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1989).

ELIAS, NORBERT (1978): *The History of Manners*, Basil Blackwell, Oxford.

EVANS, E. P. (1906): *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, William Heinemann, Londres.

EWALD, WILLIAM (1995): «Comparative Jurisprudence (I): What is it like to Try a Rat?», *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 143, nº 6, june, pp. 1889-2149.

FEINBERG, JOEL, Y BARBARA BAUM LEVENBOOK (1986): «Abortion», en *Matters of Life and Death*, Tom Regan (ed.), Random House, Nueva York, pp. 195-234.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, TOMÁS-RAMÓN (1999): «Los toros bravos», en *Los animales y el derecho*, Santiago Muñoz Machado (ed.), Cívitas, Madrid, pp. 119-133.

FOLGADO, AVELINO (1960): «Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI», *Anuario Jurídico Escurialense*, I, pp. 13-330.

FOOT, PHILIPPA (1993): «Utilitarianism and the Virtues», en *Consequentialism*, Philip Pettit (ed.), Dartmouth, Aldershot-Brookfield, pp. 407-420.

— (1981): «Morality as a System of Hypothetical Imperatives», en *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 157-173 (originalmente en *The Philosophical Review*, vol. 81, nº 3, july 1972).

— (1976): «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», en *Moral Problems in Medicine*, Samuel Gorovitz *et al.*, (eds.), Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey), 1976, pp. 267-276 (originalmente en *Oxford Review*, nº 5, 5-15, 1967).

FORD, RICHARD (1982): *Cosas de España (el país de lo imprevisto)*, Ediciones Guillermo Blázquez, Madrid (4 vols.).

FOX, MICHAEL (1986): *The Case for Animal Experimentation*, University of California Press, Berkeley.

FRANCIS, LESLIE PICKERING, Y RICHARD NORMAN (1978): «Some Animals are More Equal Than Others», *Philosophy*, vol. 53, pp. 507-527.

FRANCIONE, GARY L. (2000): *Introduction to Animal Rights. Your Child or the Dog?*, Temple University Press, Filadelfia.

— (1999): «El error de Bentham (y el de Singer)», *Teorema*, vol. XVIII/3, pp. 39-60.

— (1995): *Animals, Property, and the Law*, Temple University Press, Filadelfia.

FREY, R. G. (1997): «Moral Community and Animal Research in Medicine», *Ethics & Behavior*, vol. 7, nº 2, pp. 123-136.

— (1989): «Vivisection, Morals, and Medicine: An Exchange», en *Animal Rights and Human Obligations*, Tom Regan y Peter Singer (eds.), Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey), pp. 223-230.

— (1985): «Introduction: Utilitarianism and Persons», en *Utility and Rights*, R. G. Frey (ed.), Basil Blackwell, Oxford, pp. 3-19.

— (1985*b*): «Act-Utilitarianism, Consequentialism and Moral Rights», en *Utility and Rights*, R. G. Frey (ed.), Basil Blackwell, Oxford, pp. 61-85.

— (1983): *Rights, Killing and Suffering. Moral Vegetarianism and Applied Ethics*, Basil Blackwell, Oxford.

— (1980): *Interests and Rights. The Case Against Animal Rights*, Clarendon Press, Oxford.

GALENO (1997): *Sobre la localización de las enfermedades*, Gredos, Madrid (introducción de Luis García Ballester, traducción y notas de Salud Andrés Aparicio).

GARCÍA-CARPINTERO, MANUEL (1996): *Las palabras, las ideas y las cosas. Una presentación de la filosofía del lenguaje*, Ariel, Barcelona.

GARCÍA SACRISTÁN, ALBINO (2002): «Dolor y sufrimiento de los animales», en *Los derechos de los animales*, Juan Ramón Lacadena (ed.), Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, Bilbao, pp. 31-56.

GENDIN, SIDNEY (1989): «The Use of Animals in Science», en *Animal Rights and Human Obligations*, Tom Regan y Peter Singer (eds.), Prentice Hall, Englewood Cliffs, pp. 197-208.

GERGELY, GYÖRGY (1994): «From self-recognition to theory of mind», en *Self-awareness in Animals and Humans. Developmental Perspectives*, Sue Taylor Parker, Robert W. Mitchell, Maria L. Boccia (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 51-60.

GEWIRTH, ALAN (1978): *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago.

GODLOVITCH, STANLEY (1971): «Animals and Morals», en *Animals, Men and Morals. An enquiry into the maltreatment of non-humans*, Stanley y Roslind Godlovitch y John Harris (eds.), Victor Gollancz, Londres, pp. 156-172.

GÓMEZ, JUAN CARLOS (1998): «Non-human primate theories of (non-human primate) minds: some issues concerning the origins of mind-reading», en *Theories of theories of mind*, Peter Carruthers y Peter K. Smith (eds.), Cambridge University Press, Cambridge (1ª ed., 1996), pp. 330-343.

— (1998*b*): «Are Apes Persons? The Case for Primate Intersubjectivity», en *Etica & Animali*, vol. 9, pp. 51-63.
— (1994): «Mutual awareness in primate communication: A Gricean approach», en *Self-awareness in Animals and Humans. Developmental Perspectives*, Sue Taylor Parker, Robert W. Mitchell y Maria L. Boccia (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 61-80.
— (1994*b*): «The emergence of intentional communication as a problem-solving strategy in the gorilla», en *«Language» and intelligence in monkeys and apes. Comparative developmental studies*, Sue Taylor Parker y Kathleen Rita Gibson (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 333-355.
— (1991): «Visual Behaviour as a Window for Reading the Mind of Others in Primates», en *Natural Theories of Mind. Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, Andrew Whiten (ed.), Basil Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.), pp. 195-207.
GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ (1988): «El cristianismo y la filosofía moral cristiana», en *Historia de la Ética* (vol. I), Victoria Camps (ed.), Crítica, Barcelona, pp. 282-344.
GÓMEZ PEREIRA [2000 (1554)]: *Antoniana Margarita*, Universidad de Santiago de Compostela-Fundación Gustavo Bueno, Santiago de Compostela (reproducción facsimilar de la edición de 1749, traducción de José Luis Barreiro y Concepción Souto García, estudio preliminar de José Luis Barreiro).
GÓMEZ PIN, VÍCTOR (2002): *La escuela más sobria de la vida. Tauromaquia como exigencia ética*, Espasa Calpe, Madrid.
GONZÁLEZ MORÁN, LUIS (2002): «El derecho frente a los animales», en *Los derechos de los animales*, Juan Ramón Lacadena (ed.), Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, Bilbao, pp. 81-108.
GONZÁLEZ TROYANO, ALBERTO (1982): «Prólogo» a José Delgado «Pepe Hillo», *Tauromaquia o arte de torear*, Turner, Madrid.
GORDON, ROBERT M. (1998): «"Radical" simulationism», en *Theories of theories of mind*, Peter Carruthers y Peter K. Smith (eds.), Cambridge University Press, Cambridge (1ª ed., 1996), pp. 11-21.
GOULD, STEPHEN JAY (1997): *La falsa medida del hombre*, Crítica, Barcelona (traducción de Ricardo Pochtar y Antonio Desmonts, revisión de Joandomènec Ros de la edición revisada y ampliada publicada en 1996 por W. W. Norton & Company, Nueva York).
GOYTISOLO, JUAN (1979): *España y los españoles*, Lumen, Madrid.
GREENFIELD, PATRICIA MARKS, Y E. SUE SAVAGE-RUMBAUGH (1994): «Grammatical combination in Pan paniscus: Processes of learning and invention in the evolution and development of language», en *«Language» and intelli-*

gence in monkeys and apes. Comparative developmental studies, Sue Taylor Parker y Kathleen Rita Gibson (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 540-578.

GRICE, H. P. (1969): «Utterer's Meaning and Intention», *The Philosophical Review*, vol. 78, nº 2, april, pp. 147-177 (hay traducción al español de J. J. Acero, «Las intenciones y el significado del hablante», en *La búsqueda del significado*, Luis Ml. Valdés Villanueva [ed.], Tecnos, Madrid, 1991, pp. 481-510).

— (1957): «Meaning», *The Philosophical Review*, vol. 56, nº 3, pp. 377-388 (existe una versión en castellano, «Significado», *Cuadernos de Crítica*, México, 1978).

GRIFFIN, DONALD R. (1992): *Animal Minds*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres.

— (1991): «Progress Toward a Cognitive Ethology», en *Cognitive Ethology. The Minds of Other Animals (Essays in honor of Donald R. Griffin)*, Carolyn A. Ristau (ed.), Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (New Jersey), pp. 3-17.

GRIFFIN, JAMES (1993): «The Human Good and the Ambitions of Consequentialism», en *Consequentialism*, Philip Pettit (ed.), Dartmouth, Aldershot-Brookfield, pp. 43-57.

GROCIO, HUGO [1987 (1625)]: *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid (edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Primitivo Mariño Gómez).

GRUEN, LORI (1993): «Animals», en *A Companion to Ethics*, Peter Singer (ed.), Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.), pp. 343-353 (1ª ed., 1991).

GRUZALSKI, BART (1989): «The Case Against Raising and Killing Animals for Food», en *Animal Rights and Human Obligations*, Tom Regan y Peter Singer (eds.), Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey), pp. 176-191.

HARE, R. M. (1993): *Essays on Bioethics*, Clarendon Press, Oxford.

HARMAN, GILBERT (1977): *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, Nueva York (hay traducción al español de Cecilia Hidalgo, *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*, UNAM, México, 1983).

HARRIS, JOHN (1971): «Killing for Food», en *Animals, Men and Morals. An enquiry into the maltreatment of non-humans*, Stanley y Roslind Godlovitch y John Harris (eds.), Victor Gollancz, Londres, pp. 97-110.

HARRISON, PETER (1991): «Do Animals Feel Pain?», *Philosophy*, vol. 66, enero, pp. 25-40.

HART, DANIEL, Y MARY PAT KARMEL (1996): «Self-awareness and self-knowledge in humans, apes, and monkeys», en *Reaching into Thought. The Minds of*

the Great Apes, Anne E. Russon, Kim A. Bard y Sue Taylor Parker (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 325-347.

HART, H. L. A. (1983): *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.

— (1980): «Death and Utility», *The New York Review of Books*, vol. 27, nº 8, 15 de julio, pp. 25-32.

— (1974): «¿Existen derechos naturales?», en *Filosofía política*, Anthony Quinton (ed.), Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, pp. 84-105 (traducción de E. L. Suárez del original «Are there Any Natural Rights?» aparecido por primera vez en el volumen 64 de la *Philosophical Review* de 1955, pp. 175-191).

HARTOGH, GOVERT DEN (1998): «The slippery slope argument», en *A Companion to Bioethics*, Helga Kuhse y Peter Singer (eds.), Blackwell, Oxford, pp. 280-290.

HAUSER, MARC D. (2000): *Wild Minds. What Animals Really Think*, Henry Holt and Company, Nueva York.

HEAL, JANE (1998): «Simulation, theory, and content», en *Theories of theories of mind*, Peter Carruthers y Peter K. Smith (eds.), Cambridge University Press, Cambridge (1ª ed., 1996), pp. 75-89.

HEMINGWAY, ERNEST (1994): *Death in the Afternoon*, Arrow Books (1ª ed. 1939).

HESÍODO (1990): «Trabajos y días», en *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid (1ª ed., 1978, introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez).

HETTINGER, EDWIN CONVERSE (1991): «The Responsible Use of Animals in Biomedical Research», en *Animal Experimentation. The Moral Issues*, Robert M. Baird y Stuart E. Rosenbaum (eds.), Prometheus Books, Amherst (NY), pp. 115-127.

HIERRO, LIBORIO L. (2002): «El concepto de justicia y la teoría de los derechos», en *Estado, justicia, derechos*, Elías Díaz y José Luis Colomer (eds.), Alianza, Madrid, pp. 11-73.

— (2000): «Conceptos jurídicos fundamentales (I). De las modalidades deónticas a los conceptos de derecho y deber», *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 3, pp. 139-173.

HOBBES, THOMAS [1993 (1642)]: *El ciudadano*, Debate-CSIC, Madrid (edición de Joaquín Rodríguez Feo).

— [1967 (1651)]: *Leviathan*, Clarendon Press, Oxford (1ª ed., 1909).

HOHFELD, WESLEY NEWCOMB (1978): *Fundamental Legal Conceptions*, Greenwood Press, Westport [(Connecticut) existe una primera edición de 1919

procedente del artículo «Some fundamental legal conceptions as applied to judicial reasoning» originalmente publicado en el número 23 de la *Yale Law Journal* y traducido al español por Genaro Carrió: *Conceptos jurídicos fundamentales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968)].

HOOKER, BRAD (2000): «Impartiality, Predictability, and Indirect Consequentialism», en *Well-Being and Morality. Essays in Honour of James Griffin*, Roger Crisp y Brad Hooker (eds.), Clarendon Press, Oxford.

HORN, GABRIEL (1988): «What can the bird brain tell us about thought without language?», en *Thought Without Language*, L. Weiskrantz (ed.), Clarendon Press, Oxford, pp. 279-304.

HUME, DAVID [1964 (1739)]: *A Treatise of Human Nature*, en *Philosophical Works* (4 vols.), T. H. Green y T. H. Grose (eds.), Scientia Verlag Aalen, Darmstadt.

HYATT, CHARLES W., Y WILLIAM D. HOPKINS (1994): «Self-awareness in bonobos and chimpanzees», en *Self-awareness in Animals and Humans. Developmental Perspectives*, Sue Taylor Parker, Robert W. Mitchell y Maria L. Boccia (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 248-253.

INGMANSON, ELLEN J. (1996): «Tool-using behavior in wild *Pan paniscus*: Social and ecological considerations», en *Reaching into Thought. The Minds of the Great Apes*, Anne E. Russon, Kim A. Bard y Sue Taylor Parker (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 190-210.

JAMIESON, DALE (1985): «Against Zoos», en *In Defence of Animals*, Peter Singer (ed.), Basil Blackwell, Oxford-Nueva York, pp. 108-117.

KAFKA, FRANZ [1987 (1917)]: «Informe para una academia», en *Obras completas*, Visión, Barcelona (edición al cuidado de Alberto J. R. Laurent).

KAMM, F. M. (1993): *Morality, Mortality. Vol. I. Death and Whom to Save From It*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York.

KANT, IMMANUEL [1990 (1785)]: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid (edición de Luis Martínez de Velasco, 1ª ed., 1942).

— [1989 (1797)]: *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid (estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Sancho Conill).

— [1988 [1803]): *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona (traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero).

— [1986 (1781)]: *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires (traducción de José del Perojo, 1ª ed., 1938).

— [1968 (1788)]: *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires (traducción de José Rovira Armengol, 1ª ed., 1961).

KELSEN, HANS (1986): *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires (traducción de Moisés Nilve).

— (1979): *Teoría general del Derecho y del Estado*, UNAM, México (traducción de Eduardo García Maynez).

KHEEL, MARTI (1989): «Nature and Feminist Sensitivity», en *Animal Rights and Human Obligations*, Tom Regan y Peter Singer (eds.), Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey), pp. 256-265.

KRIPKE, SAUL (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

LAPORTA, FRANCISCO (1987): «Sobre el concepto de derechos humanos», *Doxa*, 4, pp. 23-46.

LARA SÁNCHEZ, FRANCISCO DAMIÁN (1999): «Sobre las razones para ampliar la comunidad moral», *Limbo. Boletín de la Cátedra «Jorge Santayana» del Ateneo de Madrid*, pp. 1-8, incluido en *Teorema*, vol. XVIII/3, pp. 53-58.

LEAHY, MICHAEL P. T. (1991): *Against Liberation. Putting Animals in Perspective*, Routledge, Londres-Nueva York.

LE BRAS-CHOPARD, ARMELLE (2003): *El zoo de los filósofos*, Taurus, Madrid (traducción de María Cordón del original *Le Zoo des philosophes. De la bestialisation à l'exclusion*, Librairie Plon, 2000).

LINZEY, ANDREW (1996): «For animal rights», en *The Liberation Debate. Rights at issue*, Michael Leahy y Dan Cohn-Sherbok (eds.), Routledge, Londres-Nueva York, pp. 171-187.

— (1996*b*): *Los animales en la teología*, Herder, Barcelona (traducción al español de Ignacio Ribera Galán del original en inglés *Animal Theology*, SCM Press, Londres, 1994).

LOCKE, JOHN [1963 (1690)]: *Some Thoughts Concerning Education*, en *The Works of John Locke* (vol. 9), Scientia Verlag Aalen (hay traducción al español, *Pensamientos sobre la educación*, de Rafael Lasaleta, Akal, Madrid, 1986).

LOMBROSO, CESARE (1889): *L'uomo delinquente*, Fratelli Bocca, Turín (1ª ed., 1876).

LORENZ, KONRAD [1999 (1943)]: *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*, Tusquets, Barcelona.

LYONS, DAVID (1989): «Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments», en *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' «A theory of Justice»*, Norman Daniels (ed.), Stanford University Press, Stanford (California), pp. 141-167.

— (1982): «Utility and Rights», en *Ethics, Economics and the Law. Nomos XXIV*, J. Roland Pennock y John W. Chapman (eds.), New York University Press, Nueva York-Londres, pp. 107-138.

MACCORMICK, NEIL (1982): «Children's Rights: A Test-Case for Theories of Right», en *Legal Rights and Social Democracy: Essays in legal and political philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 154-166 (hay traducción al español de Mª Lola González Soler, «Los derechos de los niños: una prueba para las teorías del derecho», en *Derecho legal y socialdemocracia. Ensayos sobre filosofía jurídica y política*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 129-137).

MACKIE, J. L. (1978): «The Law of the Jungle», *Philosophy*, vol. 53, pp. 455-464.

— (1977): *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth.

MAEHLE, ANDREAS-HOLGER (1994): «Cruelty and Kindness to the "Brute Creation". Stability and Change in the ethics of the man-animal relationship, 1600-1850», en *Animals and Human Society. Changing Perspectives*, Aubrey Manning y James Serpell (eds.), Routledge, Londres-Nueva York, pp. 81-105.

MANUEL PALOMINO, JOSÉ MARÍA (1999): «La negociación del Tratado de Ámsterdam desde la perspectiva del Estado español: posiciones mantenidas y valoración», *Cuadernos Europeos de Deusto*, nº 21, pp. 161-189.

MARINO, LORI, DIANA REISS Y GORDON G. GALLUP JR. (1994): «Mirror self-recognition in bottlenose dolphins: Implications for comparative investigations of highly dissimilar species», en *Self-awareness in Animals and Humans. Developmental Perspectives*, Sue Taylor Parker, Robert W. Mitchell y Maria L. Boccia (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 380-391.

MARIÑO GÓMEZ, PRIMITIVO (1987): «Introducción» a *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz* de Hugo Grocio, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

MARTEN, KENNETH, Y SUCHI PSARAKOS (1994): «Self-awareness in the bottlenose dolphin *(Tursiops truncatus)*», en *Self-awareness in Animals and Humans. Developmental Perspectives*, Sue Taylor Parker, Robert W. Mitchell y Maria L. Boccia (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 361-379.

MATTHEWS, GARETH B. (1978): «Animals and the Unity of Psychology», *Philosophy*, vol. 53, pp. 437-454.

MCCLOSKEY, H. J. (1979): «Moral Rights and Animals», *Inquiry*, vol. 22, pp. 23-54.

— (1975): «The Right to Life», *Mind*, vol. 84, nº 335, july, pp. 403-425.

MCGINN, COLIN (1998): «Grandes simios, humanos, alienígenas, vampiros y robots», en *El Proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*, Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), Trotta, Madrid, pp. 187-193 (traducción de Carlos Martín y Carmen González).

— (1979): «Evolution, Animals, and the Basis of Morality», *Inquiry*, vol. 22, pp. 81-99.

MELDEN, A. I. (1977): *Rights and Persons*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles.

MENDIZÁBAL, RAFAEL (2000): «Debate de la primera sesión», en *Bioética y Justicia (Actas del seminario conjunto sobre Bioética y Justicia celebrado en Madrid del 6 al 8 de octubre de 1999)*, Ministerio de Sanidad y Consumo-Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2000, pp. 163-206.

MIDGLEY, MARY (1999): «Should we let them go?», en *Attitudes to Animals. Views in Animal Welfare*, Francine L. Dollins (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 152-163.

— (1995): *Beast and Man. The Roots of Human Nature*, Routledge, Londres-Nueva York.

— (1994): «Darwinism and Ethics», en *Medicine and Moral Reasoning*, K. W. M. Fulford, Grant Gillett y Janet Martin Soskice (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 6-18.

— (1983): *Animals and Why They Matter*, The University of Georgia Press, Athens (Georgia).

MILES, H. LYN WHITE (1994): «The cognitive foundations for reference in a signing orangutan», en *«Language» and intelligence in monkeys and apes. Comparative developmental studies*, Sue Taylor Parker y Kathleen Rita Gibson (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 511-539.

MILL, JOHN STUART [1992 (1863)]: «Utilitarianism», en *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*, H. B. Acton (ed.), Everyman's Library, Londres-Vermont (1ª ed., 1910) (hay traducción al español de Esperanza Guisán, *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, 1984).

MIQUEL GONZÁLEZ, JOSÉ MARÍA (1991): «Artículo 465 del Código Civil», en *Comentarios del Código Civil*, Cándido Paz-Ares Rodríguez, Luis Díez-Picazo Ponce de León, Rodrigo Bercovitz y Pablo Salvador Coderch (dirs.), Ministerio de Justicia, Madrid, pp. 1249-1251 (tomo I).

MIRANDOLA, PICO DE LA [1984 (1486)]: *De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid (edición preparada por Luis Martínez Gómez).

MONTAIGNE, MICHEL DE [1999 (1580)]: *Ensayos completos*, Porrúa, México (con notas prologales de Emiliano M. Aguilera y traducción del francés de Juan G. de Luaces; 1ª ed., 1991).

MONTOLIU JOSÉ, LUÍS (2002): «La investigación animal: historia y perspectiva futura», en *Los derechos de los animales*, Juan Ramón Lacadena (ed.), Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, Bilbao, pp. 15-29.

MOORE, G. E. (1992): *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Nueva York (1ª ed., 1903; hay traducción española de Adolfo García Díez, UNAM, México, 1959).

MORRIS, DESMOND (1991): *El contrato animal*, Círculo de Lectores, Barcelona (traducción de Julio Serra).

MOSTERÍN, JESÚS (1999): «Resumen de mis principales tesis en *¡Vivan los animales!*», *Limbo. Boletín de la Cátedra «Jorge Santayana» del Ateneo de Madrid*, pp. 1-8, incluido en *Teorema*, vol. XVIII/3, pp. 1-8.

— (1998): *¡Vivan los animales!*, Temas de Debate, Madrid.

— (1993): «El dolor de los animales. El dolor como experiencia subjetiva», *Claves de razón práctica*, nº 31, abril, pp. 26-32.

MOSTERÍN, JESÚS, Y JORGE RIECHMANN (1995): *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*, Talasa, Madrid.

MUGUERZA, JAVIER (1990): «De la materia a la razón, pasando, ay, por el hombre», en *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires.

MUKERJEE, MADHUSREE (1997): «Tendencias de la investigación animal», *Investigación y Ciencia*, abril, pp. 74-83.

NAGEL, THOMAS (1979): «What Is It To Be Like A Bat?», en *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 165-180 (originalmente en *Philosophical Review*, vol. 58, october 1974).

NARVESON, JAN (1983): «Animal Rights Revisited», en *Ethics and Animals*, Harlan B. Miller y William H. Williams (eds.), Humana Press, Clifton (New Jersey), pp. 45-59.

— (1979): «Animal Rights», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, nº 1, marzo, pp. 161-178.

NEURATH, OTTO [1973 (1944)]: *Fundamentos de las ciencias sociales*, Taller de Ediciones Josefina Betancor, Madrid (traducción de Sigfredo Santiago).

NICOLÁS DE CUSA [1985 (1440)]: *La docta ignorancia*, Orbis, Barcelona (traducción, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot).

NIETO, ALEJANDRO (2000): *El arbitrio judicial*, Ariel, Barcelona.

NIETZSCHE, FRIEDRICH [1999 (1881)]: *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Alba, Barcelona (traducción de Genoveva Dieterich).

— [1970 (1874)]: «Consideraciones inactuales. De la utilidad y la desventaja del historicismo para la vida», en *Obras Completas. Vol. I*, Prestigio, Buenos Aires (traducción de Pablo Simón).

NOBLE, CHERYL N. (1989): «Normative Ethical Theories», *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Stanley G. Clarke y Evan Simpson (eds.), State University of Nueva York Press, Albany (Nueva York), pp. 49-64.

NOEL, EUGENIO (1967): *Escritos antitaurinos*, Taurus, Madrid.

NOZICK, ROBERT (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York (hay traducción española, *Anarquía, estado y utopía*, de Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México, 1988).

NUSSBAUM, MARTHA C. (2001): «Animal Rights: The Need For A Theoretical Basis», *Harvard Law Review*, vol. 114, nº 5, march, pp. 1506-1549.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1979): *Una interpretación de la historia universal*, Revista de Occidente-Alianza Editorial, Madrid (1ª edición de 1958).

— (1962): «Sobre la caza», en *La caza y los toros*, Espasa-Calpe, Madrid.

PACHECO, ALEX, Y ANNA FRANCIONE (1985): «The Silver Spring Monkeys», en *In Defence of Animals*, Peter Singer (ed.), Basil Blackwell, Oxford-Nueva York, pp. 135-147.

PÁNIKER, AGUSTÍN (2001): *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Kairós, Barcelona.

PANTALEÓN, FERNANDO (1991): «Artículo 610 del Código Civil», en *Comentarios del Código Civil*, Cándido Paz-Ares Rodríguez, Luis Díez-Picazo Ponce de León, Rodrigo Bercovitz y Pablo Salvador Coderch (dirs.), Ministerio de Justicia, Madrid, pp. 1551-1555 (tomo I).

PÁRAMO ARGÜELLES, JUAN RAMÓN DE (1996): «Derecho subjetivo», en *El derecho y la justicia. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (vol. 11)*, Trotta-CSIC-BOE, Madrid, pp. 367-394.

PÁRAMO ARGÜELLES, JUAN RAMÓN DE, Y JAVIER ANSUÁTEGUI ROIG (1998): «Los derechos en la Revolución Inglesa», en *Historia de los derechos fundamentales (Tomo I: tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII)*, Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, pp. 745-796.

PARFIT, DEREK (1986): «Overpopulation and the Quality of Life», en *Applied Ethics*, Peter Singer (ed.), Oxford University Press, Nueva York, pp. 145-164.

— (1984): *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford.

PARKER, SUE TAYLOR (1994): «Incipient mirror self-recognition in zoo gorillas and chimpanzees», en *Self-awareness in Animals and Humans. Developmental Perspectives*, Sue Taylor Parker, Robert W. Mitchell y Maria L. Boccia (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 301-307.

— (1994*b*): «Origins of comparative developmental evolutionary studies of primate mental abilities», en *«Language» and intelligence in monkeys and apes. Comparative developmental studies*, Sue Taylor Parker y Kathleen Rita Gibson (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 3-64.

PEREDA, JULIÁN (1990): *Los toros ante la Iglesia y la Moral*, Mensajero, Bilbao (1ª ed., Vita, Bilbao, 1945).

PÉREZ DE AYALA, RAMÓN (1925): «Política y toros. Ensayos», en *Obras completas de Ramón Pérez de Ayala* (tomo XII), Renacimiento, Madrid.

PÉREZ LUÑO, ANTONIO ENRIQUE (1991): «La evolución del Estado social y la transformación de los derechos fundamentales», en *Problemas de legitimación en el Estado social*, Enrique Olivas (ed.), Trotta, Madrid, pp. 91-106.

PETTIT, PHILIP (1995): «Consequentialism», en *A Companion to Ethics*, Peter Singer (ed.), Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.), pp. 230-240.

PETRINOVICH, LEWIS (1999): *Darwinian Dominion: Animal Welfare and Human Interests*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-Londres.

PINKER, STEVEN (1998): *How the Mind Works*, Penguin Books, Londres [1ª ed., 1997 (hay traducción española de Ferrán Meler-Orti, *Cómo funciona la mente*, Destino, Barcelona, 2001)].

PLATÓN (2000): *República*, Gredos, Madrid (introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan).

— (1960): *Las Leyes*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid (edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabon y Manuel Fernández-Galiano).

PLINIO (2002): *Historia natural*, Cátedra, Madrid (edición de Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín y Eusebia Tarriño).

PLUTARCO (1968): «The Eating of Flesh», en *Moralia*, William Heinemann-Harvard University Press, Londres-Cambridge (Mass.), tomo XII (traducción al inglés de Harold Cherniss y William Helmbold).

PLUHAR, EVELYN (1995): *Beyond Prejudice. The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Duke University Press, Durham-Londres.

PORFIRIO (1984): *Sobre la abstinencia*, Gredos, Madrid (traducción, introducción y notas de Miguel Periago Lorente).

POSNER, RICHARD A. (2000): «Animal Rights», *Yale Law Journal*, vol. 110, pp. 527-541.

— (1990): *The Problems of Jurisprudence*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres.

POVINELLI, DANIEL (1998): «Chimpanzee theory of mind? The long road to strong inference», en *Theories of theories of mind*, Peter Carruthers y Peter K. Smith (eds.), Cambridge University Press, Cambridge (1ª ed., 1996), pp. 293-329.

— (1994): «How to create self-recognizing gorillas (but don't try it on macaques)», en *Self-awareness in Animals and Humans. Developmental Perspectives*, Sue Taylor Parker, Robert W. Mitchell y Maria L. Boccia (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 291-300.

PREMACK, DAVID (1988): «"Does the chimpanzee have a theory of mind?" revisited», en *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and the Evolution of In-*

tellect in Monkeys, Apes, and Humans, Richard Byrne y Andrew Whiten (eds.), Oxford University Press, Oxford, pp. 160-179.

PUTNAM, HILARY (1982): *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge (hay traducción española de José Miguel Esteban Cloquell, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988).

QUINE, WILLARD VAN ORMAN (1960): *Word and Object*, The M. I. T. Press, Cambridge (Mass.) (hay traducción al español, *Palabra y objeto*, de Manuel Sacristán, Herder, Barcelona, 2001).

RACHELS, JAMES (1983): «Do Animals Have a Right to Life?», en *Ethics and Animals*, Harlan B. Miller y William H. Williams (eds.), Humana Press, Clifton (New Jersey), pp. 275-284.

— (1976): «Do Animals Have a Right to Liberty?», en *Animal Rights and Human Obligations*, Tom Regan y Peter Singer (eds.), Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey), pp. 205-223.

RAWLS, JOHN (1999): «The Sense of Justice», en *John Rawls. Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, Cambridge (Mass.), pp. 96-116 (originalmente en *Philosophical Review*, vol. 72, nº 3, july 1963, pp. 281-305).

— (1993): *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York (hay traducción española de Toni Domènech, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996).

— (1971): *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

RAZ, JOSEPH (1984): «On the Nature of Rights», *Mind*, vol. 93, nº 370, april, pp. 194-214.

REGAN, TOM (1999): «Poniendo a las personas en su sitio», *Teorema*, vol. XVIII/3, pp. 17-37.

— (1998): «Ganancias mal adquiridas», en *El proyecto «Gran simio». La igualdad más allá de la humanidad*, Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), Trotta, Madrid, pp. 243-256 (traducción de Carlos Martín y Carmen González).

— (1989): «The Case for Animal Rights», en *Animal Rights and Human Obligations*, Tom Regan y Peter Singer (eds.), Prentice Hall, Englewood Cliffs, pp. 105-114.

— (1984): *The Case for Animal Rights*, Routledge, Londres-Nueva York.

— (1982): *All that Dwell Therein. Animal Rights and Environmental Ethics*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres.

RICHARDS, DAVID A. J. (1971): *A Theory of Reasons for Action*, Clarendon Press, Oxford.

REICHMANN, JORGE (1999): «La filosofía moral en defensa de los animales», *Revista de Libros*, nº 30, junio, pp. 25-26.

RITCHIE, DAVID G. (1895): *Natural Rights. A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions*, George Allen y Unwin, Londres.

RODMAN, JOHN (1977): «The Liberation of Nature?», *Inquiry*, vol. 20, pp. 83-145.

ROLLIN, BERNARD (1992): *Animal Rights and Human Morality*, Prometheus Books, Nueva York (revisión de la 1ª ed. de 1982).

— (1989): *The Unheeded Cry. Animal Consciousness, Animal Pain and Science*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES [1989 (1754)]: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres*, Alianza, Madrid (traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño, 1ª ed., 1980).

— [1988 (1771)]: *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Tecnos, Madrid (estudio preliminar y traducción de Antonio Hermosa Andújar).

ROUTLEY, RICHARD (1981): «Alleged Problems in Attributing Beliefs, and Intentionality, to Animals», *Inquiry*, vol. 24, pp. 385-417.

ROWLANDS, MARK (1997): «Contractarianism and Animal Rights», *Journal of Applied Philosophy*, vol. 14, nº 3, pp. 235-247.

RUSSON ANNE E., Y KIM A. BARD (1996): «Exploring the minds of the great apes: Issues and controversies», en *Reaching into Thought. The Minds of the Great Apes*, Anne E. Russon, Kim A. Bard y Sue Taylor Parker (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 1-20.

RYDER, RICHARD D. (1998): *The Political Animal. The Conquest of Speciesism*, McFarland, Jefferson (North Carolina)-Londres.

— (1971): «Experiments on Animals», en *Animals, Men and Morals. An enquiry into the maltreatment of non-humans*, Stanley and Roslind Godlovitch y John Harris (eds.), Victor Gollancz, Londres, pp. 41-82.

SÁDABA, JAVIER, Y JOSÉ LUIS VELÁZQUEZ (1998): *Hombres a la carta. Los dilemas de la bioética*, Temas de Hoy, Madrid.

SÁIZ VALDIVIELSO, ALFONSO CARLOS (1990): «Prólogo» a *Los toros ante la Iglesia y la Moral* de Julián Pereda, Mensajero, Bilbao.

SALT, HENRY S. (1989): «The Logic of the Larder», en *Animal Rights and Human Obligations*, Tom Regan y Peter Singer (eds.), Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey), pp. 185-189 (originalmente en *The Humanities of Diet*, The Vegetarian Society, Manchester, 1914).

— (1900): «The Rights of Animals», *International Journal of Ethics*, vol. 10, nº 2, january, pp. 206-222.

— (1892): *Animals' Rights Considered In Relation to Social Progress*, George Bell & Sons, Londres-Nueva York.

SAN AGUSTÍN (1975): *De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos* (versión, introducción y notas del P. Teófilo Prieto), en *Obras de San Agustín* (tomo IV), Biblioteca de autores cristianos, Madrid (1ª ed., 1964).

— (1953): *La ciudad de Dios*, Alma Mater, Barcelona (traducción de Lorenzo Riber).

SAPONTZIS, S. F. (1987): *Morals, Reason, and Animals*, Temple University Press, Filadelfia.

SARTORIUS, ROLF (1985): «Persons and Property», en *Utility and Rights*, R. G. Frey (ed.), Basil Blackwell, Oxford, pp. 196-214.

SAVAGE-RUMBAUGH SUE, Y KELLY MCDONALD (1998): «Deception and social manipulation in symbol-using apes», en *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*, Richard Byrne y Andrew Whiten (eds.), Oxford University Press, Oxford, pp. 224-237.

SAVATER, FERNANDO (1991): «Zoología moral», diario *El País*, 10 de septiembre, p. 11.

— (1991*b*): «Las cornadas de Europa», diario *El País*, 22 de diciembre, p. 13.

SCARRE, GEOFFREY (1996): *Utilitarianism*, Routledge, Londres-Nueva York.

SCANLON, THOMAS (1998): *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres.

SCHEFFLER, SAMUEL (1982): *The Rejection of Consequentialism*, Clarendon Press, Oxford.

SCHOPENHAUER, ARTHUR [1993 (1840)]: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid (traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, original *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1988).

SCRUTON, ROGER (2000): *Animal Rights and Wrongs*, Metro Books, Londres, (1ª ed., 1996).

SEARLE, JOHN (2001): *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*, Alianza, Madrid (traducción de Jesús Alborés).

— (2000): *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona-Buenos-México (traducción de Toni Domènech del original en inglés *The Mystery of Consciousness*, New York Review of Books, Nueva York, 1997).

SEN, AMARTYA (1982): «Rights and Agency», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 11, pp. 3-39.

SESARDIC, NEVEN (1995): «Recent Work on Human Altruism and Evolution», *Ethics*, 106, october, pp. 128-157.

SHUBERT, ADRIAN (1999): *Death and Money in the Afternoon. A History of Spanish Bullfight*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York.

SINGER, BRENT A. (1988): «An Extension of Rawls' Theory of Justice to Environmental Ethics», *Environmental Ethics*, vol. 10, fall, pp. 217-231.

SINGER, PETER (2002): *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Madrid (traducción de Pablo de Lora Deltoro, del original *Writings on an Ethical Life*, The Ecco Press, Nueva York, 2001).
— (1999): *Liberación animal*, Trotta, Madrid (traducción de la 2ª ed., *Animal Liberation*, Nueva York Review/Random House, Nueva York, 1990).
— (1995): *Ética práctica*, Cambridge University Press (2ª ed., traducción de Rafael Herrera Bonet).
— (1990): «Animals and the Value of Life», en *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, Tom Regan (ed.), McGraw-Hill, (1ª ed., 1980), pp. 280-321.
— (1987): «"Life's Uncertain Voyage"», en *Metaphysics and Morality. Essays in Honour of J. J. C. Smart*, Philip Pettit, Richard Sylvan y Jean Norman (eds), Basil Blackwell, Oxford-Nueva York, pp. 154-172.
— (1986): «All Animals are Equal», en *Applied Ethics*, Peter Singer (ed.), Oxford University Press, Nueva York, pp. 215-228.
— (1985): «Animal Rights and Wrongs», *Times Higher Education Supplement*, nº 647, march 29th.
— (1983): *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford University Press, Oxford-Melbourne.
— (1980): «Letter to the Editor», *The New York Review of Books*, 14 de agosto.
— (1980*b*): «Utilitarianism and Vegetarianism», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, Issue 4, summer, pp. 325-337.
— (1978): «The Fable of the Fox and the Unliberated Animals», *Ethics*, vol. 88, nº 2, january, pp. 119-125.
SMART, J. J. C. (1973): «An outline of a system of utilitarian ethics», en *Utilitarianism. For and Against*, J. J. C. Smart y Bernard Williams, Cambridge University Press, Londres-Nueva York-Melbourne, pp. 3-74 (hay traducción al español de Jesús Rodríguez Marín, *Utilitarismo: pro y contra*, Tecnos, Madrid, 1981).
SMITH, ADAM [1999 (1776)]: *La riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid (traducción y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun, 1ª ed., 1994).
SMITH, PETER K. (1998): «Language and the evolution of mind-reading», en *Theories of theories of mind*, Peter Carruthers y Peter K. Smith (eds.), Cambridge University Press, Cambridge (1ª ed., 1996), pp. 344-354.
SORABJI, RICHARD (1993): *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Duckworth, Londres.
SORDÉ, ALBERTO (2002): «La economía de los toros», en *Altarriba. Cuadernos para dialogar sobre animales*, nº 1, pp. 123-139.
SOSA, FRANCISCO DE [1994 (1556)]: *Endecálogo contra «Antoniana Margarita»*, Ediciones Delstre's, Barcelona (edición y estudio de Pedro M. Cátedra).

SPINOZA, BARUCH DE [1977 (1674)]: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires (traducción al español de Óscar Cohan, 1ª ed., 1958).

SPIRA, HENRY (1985): «Fighting to Win», en *In Defence of Animals*, Peter Singer (ed.), Basil Blackwell, Oxford-Nueva York, pp. 194-208.

STEVENSON, CHARLES L. (1937): «The Emotive Meaning of Ethical Terms», *Mind*, vol. 46, pp. 14-31 (posteriormente en *Logical Positivism*, A. J. Ayer [ed.], Chicago, The Free Press, 1959, recopilación traducida al español, *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965).

STONE, TONY, Y MARTIN DAVIES (1998): «The mental simulation debate: a progress report», en *Theories of theories of mind*, Peter Carruthers y Peter K. Smith (eds.), Cambridge University Press, Cambridge (1ª ed., 1996), pp. 119-137.

SUNSTEIN, CASS R. (2000): «Standing for Animals (With Notes on Animal Rights)», *University of California Law Review*, vol. 47, june, pp. 1333-1368.

SWIFT, JONATHAN [1973 (1729)]: «A Modest Proposal», en *The Writings of Jonathan Swift*, Robert A. Greenberg y William B. Piper (eds.), W. W. Norton & Company, Nueva York-Londres, pp. 502-509.

TAMARIT SUMALLA, JOSEP MARIA (1996): «Comentario al artículo 526 del Código Penal», en *Comentarios a la Parte Especial del Derecho Penal*, VV.AA., Aranzadi, Madrid, pp. 1466-1469.

TAUREK, JOHN M. (1977): «Should the Numbers Count?», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, nº 4, summer, pp. 293-316.

TAYLOR, ROWAN (2001): «A Step at a Time: New Zealand's Progress Toward Hominid Rights», *Animal Law*, vol. 7, pp. 35-43.

TESTER, KEITH (1991): *Animals and Society. The humanity of animal rights*, Routledge Londres-Nueva York.

TIERNO GALVÁN, ENRIQUE (1987): «Los toros, acontecimiento nacional», en *Desde el espectáculo a la trivialización*, Tecnos, Madrid, pp. 47-71.

TOMÁS Y VALIENTE, FRANCISCO (1990): «Delincuentes y pecadores», en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Francisco Tomás y Valiente *et al.*, Alianza, Madrid, pp. 11-31.

TORRALBA ROSELLÓ, FRANÇESC (2002): «Filosofía de la no dualidad y derechos de los animales», en *Los derechos de los animales*, Juan Ramón Lacadena (ed.), Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, Bilbao, pp. 57-79.

TOUCHARD, JEAN (1985): *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid (traducción de Javier Pradera, 1ª ed., 1961).

TRIBE, LAURENCE H. (2001): «Ten Lessons Our Constitutional Experience Can Teach Us About the Puzzle of Animal Rights: The Work of Steven M. Wise», *Animal Law*, vol. 7, pp. 1-8.

TRUYOL Y SERRA, ANTONIO (1976): *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado II. Del Renacimiento a Kant*, Revista de Occidente, Madrid (1ª ed., 1975).

TUCK, RICHARD (1979): *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge.

VANDEVEER, DONALD (1983): «Interspecific Justice and Animal Slaughter», en *Ethics and Animals*, Harlan B. Miller y William H. Williams (eds.), Humana Press, Clifton (New Jersey), pp. 147-162.

— (1979): «Of Beasts, Persons, and the Original Position», *The Monist*, vol. 62, nº 3, july, pp. 368-377.

VARGAS PONCE, JOSÉ (1961): «Disertación sobre las corridas de toros» (1807), *Archivo Documental Español*, Tomo XVII, Real Academia de la Historia, Madrid.

VARNER, GARY E. (1998): *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York.

VAUCLAIR, JACQUES (1994): «Primate cognition: From representation to language», en *«Language» and intelligence in monkeys and apes. Comparative developmental studies*, Sue Taylor Parker y Kathleen Rita Gibson (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 312-329.

VELAYOS CASTELO, CARMEN (1996): *La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?*, Comares, Granada.

VICENT, MANUEL (2001): *Antitauromaquia*, Aguilar, Madrid.

VILLALÓN, FERNANDO (1986): *Taurofilia racial*, Ediciones el Observatorio, Madrid.

VISALBERGHI, ELISABETTA, Y LUCA LIMONGELLI (1996): «Acting and understanding: Tool use revisited through the minds of capuchin monkeys», en *Reaching into Thought. The Minds of the Great Apes*, Anne E. Russon, Kim A. Bard y Sue Taylor Parker (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 57-79.

VOLTAIRE [1976 (1764)]: *Diccionario Filosófico*, Akal, Madrid (traducción de José Arean Fernández y Luis Martínez Drake, edición y prólogo de Luis Martínez Drake).

WALDRON, JEREMY (1992): «The Irrelevance of Moral Objectivity», en *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Robert P. George (ed.), Clarendon Press, Oxford, pp. 158-187.

WAAL, FRANS DE (1996): *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres (hay traducción española, *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Herder, Barcelona, 1997).

— (1993): *La política de los chimpancés. El poder y el sexo entre los simios*, Alianza, Madrid (traducción de Patricia Teixidor Monsell).

WARREN, MARY ANNE (1997): *Moral Status. Obligations to persons and other living things*, Oxford University Press, Oxford.

WASSERSTROM, RICHARD (1964): «Rights, Human Rights, and Racial Discrimination», *The Journal of Philosophy*, vol. 61, pp. 628-641.

WEMELSFELDER, FRANÇOISE (1999): «The problem of animal subjectivity and its consequences for the scientific measurement of animal suffering», en *Attitudes to Animals. Views in Animal Welfare*, Francine L. Dolins (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 37-53.

WHITEN, ANDREW (1996): «Imitation, pretense, and mindreading: Secondary representation in comparative primatology and developmental psychology?», en *Reaching into Thought. The Minds of the Great Apes*, Anne E. Russon, Kim A. Bard y Sue Taylor Parker (eds.), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, pp. 300-324.

WHITEN, ANDREW, Y RICHARD W. BYRNE (1991): «The Emergence of Metarepresentation in Human Ontogeny and Primate Phylogeny», en *Natural Theories of Mind. Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, Andrew Whiten (ed.), Basil Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.), pp. 267-281.

— (1988): «The manipulation of attention in primate tactical deception», en *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*, Richard Byrne y Andrew Whiten (eds.), Oxford University Press, Oxford, pp. 211-223.

WILLIAMS, BERNARD (1989): «The Scientific and the Ethical», en *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Stanley G. Clarke y Evan Simpson (eds.), State University of New York Press, Albany (Nueva York), pp. 65-86.

— (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (hay traducción española de Luis Castro Leiva, *La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila, Caracas, 1997).

— (1973): «A Critique of Utilitarianism», en *Utilitarianism. For and Against*, J. J. C. Smart y Bernard Williams, Cambridge University Press, Londres-Nueva York, pp. 77-150 (hay traducción al español de Jesús Rodríguez Marín, *Utilitarismo: pro y contra*, Tecnos, Madrid, 1981).

WILSON, EDWARD O. (2000): *Sociobiology. The New Synthesis*, Belknap Press, Cambridge (Mass.)-Londres (1ª ed., 1975; hay traducción española, *Sociobiología: la nueva síntesis*, Omega, Barcelona, 1980).

— (1980): *Sobre la naturaleza humana*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires (traducción de Mayo Antonio Sánchez).

WISE, STEVEN (2002): *Drawing the Line. Science and the Case for Animal Rights*, Perseus, Cambridge (Mass.).

— (2000): *Rattling the Cage. Toward Legal Rights for Animals*, Perseus, Cambridge (Mass.).

ZAK, STEVEN (1991): «Ethics and Animals», en *Animal Experimentation. The Moral Issues*, Robert M. Baird y Stuart E. Rosenbaum (eds.), Prometheus Books, Amherst (NY), pp. 24-34.

ÍNDICE DE AUTORES Y MATERIAS

Ackerman, Bruce, 74, 101-102, 106, 133-134, 224
Adriano, 109
Agente moral, 158, 72-73, 135, 236-237, 242, 244, 256, 261
  Véase Paciente moral
Albert, Hans, 40
Alcalá-Zamora, Niceto, 47
Alex, 154, 159, 179, 245
ALF (Animal Liberation Front), 80, 208
Alfonso XIII, 293
Altruismo, 60-65, 67-69, 72-73
  Véase Selección parental y Sociobiología
Amonio, 109
Ana de Austria, 297
Anderson, James R., 145, 167
Animal Welfare Act, 29
Ansuátegui Roig, Javier, 215
Antropocentrismo, 48, 76, 243
  por defecto, 48-49, 51-54, 56-57, 59, 75
  por exceso, 45-48, 54-56, 58-59
ARM, Animal Rights Militia, 208
Argumento de los casos marginales, 235-244
Argumento de la pendiente resbaladiza, 196-197
Argumento de la potencialidad, 237-238
Aristóteles, 51-52, 112, 114, 126
Arjona, Francisco (Currito), 279, 289
Aselli, Gaspar, 78
Ayer, Alfred Julius, 94, 183

Baier, Annette, 106, 128, 130, 158
Bandrés, Javier, 139
Barnard, Neal D., 82, 89
Baroja, Pío, 296
Barreiro, José Luis, 139
Barrero López, 269, 274
Bayón, Juan Carlos, 209
Becker, James D., 91

Benn, Stanley, 238, 243
Bentham, Jeremy, 168, 189, 191, 208, 219-220, 225, 232
Benton, Ted, 36
Bergamín, José, 296
Berkson, Gershon, 91
Bienes muebles y semovientes, 184
Véase Personalidad jurídica
Billy, 249
Blackburn, Simon, 69, 156
Blum, Deborah, 82, 91, 208
Borgia, 165
Botting, Jack H., 77
Bougeant, Guillaume-Hyacinthe, 47
Boyson, S. T., 180
Brandt, Richard B., 37, 104, 231
Barry, Brian, 40, 129, 189, 204
Broadie, Alexander, 122
Brown, Peter, 49
Budiansky, Stephen, 74, 140, 143-144, 156, 160, 162-163, 165-166, 174-176, 178-180, 239, 243-244
Bueso Zaera, Leocadio, 269-270, 275
Burch, Rex L., 83
Burghardt, Gordon M., 165
Bush, Barbara, 248
Byrne, Richard B., 164, 166, 302

Cambria, Rosario, 276, 281, 293-297
Campomanes, Pedro de, 294
Carlos III, 292
Carlos IV, 292
Caro, Joseph, 304
Carroll, Lewis, 78
Carruthers, Peter, 33, 147-148, 150, 162-163, 240-241
Carta Magna (1215), 215
Cátedra, Pedro M., 177, 214
Cavalieri, Paola, 121-122, 125, 127-128, 131, 139, 189, 203-204, 224, 233-234, 239, 260
Ceguera cortical, 147-148
Véase Conciencia
Cela Conde, Camilo José, 61, 64, 67, 113
Chalmers, David J., 143, 146, 171-172
Chantek, 154, 159-161
Cheney, Dorothy L., 162-163, 165-166
Lord Chesterfield, 75
Chomsky, Noam, 160-161
Cierva, Juan de la, 280
Cigman, Ruth, 201, 203
Clark, Stephen R., 74, 148
Clavería Gosálbez, Luis-Humberto, 184
Código Penal, 267-268
y anteproyecto de Ley orgánica por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995 de 23 de noviembre del Código Penal, 267-268
y falta de maltrato a los animales, 268-276
y legislación autonómica sobre la crueldad con los animales, 271 n. 10
Cohen, Carl, 48, 74, 238
Cohen, Esther, 74, 238
Cohen, Priscilla, 48, 74, 238
Coherentismo, 936-38, 99-107
Véase Fundacionalismo; Experimentos mentales; DeGrazia, David y Rawls, John
Comunicación, 155, 175-176
y lenguaje, 155-157, 160-161
Véase Grice, Paul; Gómez, Juan Carlos y Chomsky, Noam
Conciencia, 141-142, 168-171
y autoconciencia, 146 n. 45, 166-168, 199-200, 201 n. 72, 204
y cognitivismo, 144-145, 153 n. 70
y conciencia extensa, 145-147, 154
y conciencia nuclear, 145-146, 153, 174
y conciencia perceptiva, 146
y conductismo, 143-144, 155 n. 82, 179-181, 243
y dualismo mente-cuerpo (*Véase* Descartes), 139-140, 170, 172
y Gestalt, 154
e Inteligencia Artificial, 172 n. 41
y reduccionismo computacional versus reduccionismo biológico, 172-173
y reduccionismo funcionalista, 172
y referencialidad de los estados mentales, 149, 152 n. 67

y teoría de la mente, 160-163
y unidad trascendental de la apercepción, 146
Véase Estados mentales
Contexto de descubrimiento y contexto de justificación, 58, 67-68, 240-241
Contrato social, 65
Contratos Animales, 74, 251, 262
Convenio Europeo para la protección de los animales durante el transporte internacional, 31 n. 13
Convenio Europeo sobre la protección de los animales vertebrados usados para la experimentación y otros fines científicos, 30
Cooper, Anthony Ashley (conde de Shaftesbury), 96
Cossío, José María de, 296
Costa, Joaquín, 78, 88, 206, 226, 253, 277, 283, 297
Cottingham, John, 140
Cottrell, 299
Crisp, Roger, 193-195, 206
Cruz, Penélope, 217, 227, 296
Cruz Parcero, Juan Antonio, 217
Cuasi-personas, 256
Véase Personalidad jurídica
Cusa, Nicolás de, 53

Damasio, Antonio, 140, 145-148, 153-154, 167, 170, 172-173
Darwin, Charles, 60, 62, 65, 72, 74, 144, 166
Darwinismo social, 60-61
Véase Spencer, Herbert
Davidson, Donald, 149, 151-152, 154, 174-175
Davies, Martin, 162
Dawkins, Richard, 60, 63, 67-68, 143, 165-166, 177
De Luis Rodríguez, 275-276
de Waal, Frans, 60-63, 73, 91, 112, 127, 130, 143, 145, 162-167, 174, 243
Deaferenciación somatosensorial, 246
Véase Taub, Edward
Deberes, 119, 221-222
directos versus indirectos, 119-123, 125, 128
naturales, 37, 127
positivos, 259-260
Véase Derechos. Tesis de la correlatividad derechos-deberes
Declaración de Derechos (1689), 214-215
DeGrazia, David, 62, 74, 106, 141-142, 152-154, 162, 172, 176, 260
Del Campo Casasus, Carmen, 269
Delgado, José (Pepe Hillo), 282, 284, 288-291
Delmas, Jacques, 29
Véase Ley Gramont
Demócrito, 46
Dennett, Daniel, 139, 142, 149, 152, 154, 161-162, 170-173, 178
Deontologismo, 210-211
Véase Kant, Immanuel
Derechos, 207-208
como cartas de triunfo, 224-225
como derechos subjetivos, 215-219
Declaración Universal de los Derechos Humanos, 234
Declaración Universal de los derechos del animal, 32, 213-214, 221, 269
y derechos de los animales, 214, 221, 225 n. 34, 233-234, 254, 258, 260
y derechos humanos, 214-215, 220, 255, 258
y sistema basado en los derechos como objetivos (Sen), 231
y Sujetos de derechos, 236, 242, 258
y Tesis de la correlatividad entre derechos-deberes, 222, 260
Véase Declaración de Derechos (1689); Teoría del interés o del beneficiario y Teoría de la voluntad
Descartes, René, 139-140, 143, 168, 173
Desuetudo, 292
Devine, Philip, 115-116, 192
Diamond, Cora, 203, 205
Dietler, Wilhelm, 235
Digard, Jean-Pierre, 29, 34, 93, 188, 250-252, 254-255

Diocleciano, 49
Directiva 2003/15/CE por la que se modifica la Directiva 76/768/CEE del Consejo relativa a la aproximación de las legislaciones de los Estados miembros en materia de productos cosméticos, 84-87
Directiva 86/609/CEE relativa a la aproximación de las legislaciones de los Estados miembros en materia de productos cosméticos, 30-31
Directiva 93/119 del Consejo, de 22 de diciembre de 1993 relativa a la protección de los animales en el momento de su sacrificio o matanza, 302, 305 n. 115
Domesticación, 250-252, 255-256, 273-274
Dworkin, Ronald, 81, 99, 201, 209, 225

Einstein, Albert, 98
Elias, Norbert, 92-93
Elorza Cavengt, Javier, 301
Empatía, 237, 240
Equilibrio reflexivo, 36-37, 103
Véase, Rawls, John y Posición original
Erasístrato de Ceos, 77
Escepticismo metaético, 106
sobre la noción de seguir una regla..., 174-177
Especieísmo, 189-190, 244
Espectáculos públicos y animales, 282
Corridas de toros, 38-39, 57-59, 275-277, 279, 281-282, 288-297
Ideología taurina, 281-286
Véase Marx, Karl
Ley 10 de 4 de abril sobre potestades administrativas en materia de espectáculos taurinos, 277 n. 23, 292-293
Reglamento de Espectáculos Taurinos, 277-279, 300
Reglamento de los Festejos Taurinos Populares aprobado por Decreto 226/2001, de 18 de septiembre (Comunidad Autónoma de Aragón), 287
y Banderillas de fuego, 278
y Capeas, 280
y Encierros, 275, 280, 287
y Toro de Coria, 287-288
y Toro embolado, 279-280, 287
y Toro enmantado, 278
y Toro ensogado, 286
y Toro de fuego, 287
y Toro de sogas, 286
y Toro de la Vega, 288
Excepción cultural, 298-305
Peleas de gallos, 32
Véase Ley 8/1991 de 30 de abril de la Comunidad Autónoma Canaria sobre protección animal
Estado de naturaleza, 111-112, 123
Véase Hobbes, Thomas
Estado de necesidad, 183-185
Estados mentales, 143, 145, 149, 162
y actitudes proposicionales, 149-152
y capacidad para el engaño, 163-166
y deseos categóricos, 203
y deseos reactivos, 203
y sentido del futuro, 150 n. 60
y sentido de la muerte, 201-204
y sentido del yo, 147, 166-167
Evans, E. P., 47, 139
Ewald, William, 47
Experimentación con animales, 29-31, 33-34, 54 n. 27, 77-80
y Antivivisección, 78, 80
y desamparo aprendido, 89
y dilema del experimentador, 90
y productos cosméticos, 82-88
y Real Decreto 223/1988 de 14 de marzo (protección de los animales utilizados para la experimentación y otros fines científicos), 30
y Real Orden Circular de 31 de julio de 1929, 30
y Tres erres, 78
y Test Draize, 82
Véase Directiva 2003/15/CE y Directiva 86/609/CEE y Convenio Europeo sobre la protección de animales vertebrados usados para la experimentación y otros fines científicos

Experimentos mentales, 80-81, 98, 129 n. 74, 173

Falacia naturalista, 66, 95, 133
Feinberg, Joel, 238
Felipe II, 291, 297
Fernández Rodríguez, Tomás, 279, 286, 288, 290-292
Ferri, E., 61
Folgado, Avelino, 217
Foot, Philippa, 69, 72, 80, 209
Ford, Richard, 39, 278, 280, 292, 298
Fossey, Diane, 40
Fouts, Roger, 158
Fox, Michael, 40-42
Francione, Ana, 28-29, 33, 46-47, 91, 148, 185, 191, 202, 224-225, 230, 232-234, 236, 249, 253-255, 260
Francione, Gary L., 28-29, 33, 46-47, 91, 148, 191, 202, 224-225, 230, 232-234, 236, 249, 253-255, 260
Francisco de Asís, 76, 293
Franklin, Benjamin, 75
Frey, R. G., 90, 101, 103, 141, 150-151, 154, 189, 192-193, 197-198, 204, 206, 209, 220, 222-224, 227, 230-231, 238, 244
Frisch, Karl von, 145, 160
Fundación Altarriba, 274
Fundacionalismo, 99-103, 106
Véase Coherentismo

Galeno, 77, 88-89
Gallup, Gordon, 166-167
Véase Test del espejo
García Sacristán, Albino, 139, 142, 157
Gardner, Allen, 158, 160
Gardner, Beatrice, 158, 160
Gendin, Sidney, 82
Gewirth, Alan, 132-133, 215
Giner de los Ríos, Francisco, 296
Glaucón, 27, 35-36, 38
Glover, Jonathan, 81, 194
Godlovitch, Roslind, 220, 254
Gómez, Juan Carlos, 57-59, 75-76, 115, 118, 137-139, 143, 147, 149-150, 152, 155-156, 161-163, 177, 201, 218, 284
Gómez Pereira, 137-139, 143, 147, 150, 177
Gómez Pin, Víctor, 57-59, 75-76, 115, 201, 284
González Morán, Luis, 184, 268
González Troyano, Alberto, 290
Gordon, Robert M., 162-163, 166
Goytisolo, Juan, 284
Graaf, Reinier de, 78
Greenfield, Patricia Marks, 161
Grice, Paul, 156, 162-163
Griffin, Donald, 145-146, 148, 151, 155, 157, 159-160, 164-165, 180
Grocio, Hugo, 218
Gruzalsky, Bart, 210
Guillermo de Orange, 214

Haan, J. A. Bierens de, 145
Hales, Stephen, 78
Hamilton, William, 64
Hans, 104, 159, 179-180, 222
Hare, R. M., 192-193, 198
Harlow, Harry, 89
Harris, John, 284
Harrison, Peter, 137, 147, 188-189
Harrison, Ruth, 137, 147, 188-189
Hart, Daniel, 146, 205-207, 218, 221, 224-225, 236, 242, 258
Hart, H. L. A., 146, 205-207, 218, 221, 224-225, 236, 242, 258
Hartogh, Govert den, 196
Hauser, Marc, 73-74, 112-113, 135, 144-145, 157, 165-167, 179-180
Heal, Jane, 162-163
Heidegger, Martin, 202
Hemingway, Ernest, 94, 284
Herrnstein, Richard J., 151
Hesíodo, 113-114
Hettinger, Edwin Converse, 90
Hierro, Liborio, 12, 217-218, 222, 288
Hillel, 118
Hobbes, Thomas, 111-112, 114, 123
Hohfeld, Wesley, 219-220, 222
Holst, Erich von, 145

Hooker, Brad, 209
Hopkins, William D., 167
Horne, Gabriel, 40
Hume, David, 65-66, 70-72, 92, 94-96, 136, 158
Huxley, Thomas Henry, 60-61, 68
Hyatt, Charles W., 167

Imparcialidad, 128
Véase Principio de la igual consideración de los intereses; Posición original; Rawls, John y Prerrogativas centradas en el agente versus prerrogativas relativas al agente
Imperativo categórico e imperativos hipotéticos, 71-72, 119, 123
Individualismo moral, 239, 263
Ingmanson, Ellen J., 145
Isabel II, 293

Jacobo II, 214
Jainismo, 186-187, 244, 262
Jesucristo, 50
Johnson, Lawrence, 40
Jovellanos, Gaspar Melchor, 292, 294
Justicia, 27, 35, 113, 117-118, 126-126
y reciprocidad, 110-112, 115, 122
Justiniano, 49

Kafka, Franz, 245
Kamin, L., 89
Kant, Immanuel, 18-20, 71-72, 118-125, 127-128, 146, 210-211
Kanzi, 154, 161, 164
Karmel, Mary Pat, 146
Kaufman, Stephen R., 82, 89
Kea, 183
Kelsen, Hans, 21, 222
Kheel, Marti, 92-93, 95
Köhler, Wolfgang, 155
Koko, 154, 159, 167
Kortlandt, Adrian, 145
Kosher, 304
Krausismo, 295-297

Laín Entralgo, Pedro, 281
Laporta, Franciso, 220, 224-225, 231
Le Bras-Chopard, Armelle, 29, 48, 186, 201-202, 250, 263
Leahy, Michael P. T., 74, 135, 149-150
Lenguaje, 52, 149, 151-161
Véase Comunicación y Chomsky, Noam
LeVasseur, Kenneth, 183-184
Levenbook, Barbara Baum, 238
Ley del efecto, 142
Véase Thorndike, Edward Lee
Ley 8/1991, de 30 de abril, de la Comunidad Autónoma Canaria sobre protección animal, 29
Ley Gramont, 29
Limongelli, Luca, 145
Linzey, Andrew, 51, 53-54, 190, 214, 241
Llavona, Rafael, 139
Lluís Montoliu, José, 79
Locke, John, 121, 124
Lógica de la despensa, 193-195, 197, 282-284
Lombroso, Cesare, 55, 61
López, Tancredo, 269, 274, 296
Lorenz, Konrad, 145, 161
Loulis, 158
Lyons, David, 103-104, 225

Mackie, John, 64-65, 96-97
Maeztu, Ramiro de, 296
Maniqueísmo, 49-51, 259-260
Véase San Agustín; Diocleciano
Marino, Lori, 183
Mariño Gómez, Primitivo, 218
Marten, Kenneth, 167
Martínez Ruiz, José (Azorín), 296
Martin's Act, 29
Marx, Karl, 251
Matthews, Gareth B., 154, 174
McCloskey, H. J., 118, 225, 238-239, 243
McGinn, Colin, 69, 71-72, 74, 118, 128
Melden, A. I., 113, 239-240, 242-243
Metaética, 93 n. 53
y cuasirrealismo, 98
y emotivismo, 92-95

e intuicionismo, 101, 103-106
y no-cognoscitivismo, 94, 220 n. 19
y realismo u objetivismo moral, 95-98
Midgley, Mary, 33, 62-63, 65, 116, 254, 257, 260
Miles, Lynn White, 12, 40, 58, 88, 159-160, 164-165
Mill, John Stuart, 189, 232
Miquel González, José María, 273
Mirandola, Pico de la, 53
Molina Sánchez, Rafael (Lagartijo)289
Montaigne, Michel de, 40, 120
Montes, Francisco (Paquiro), 289-290
Montoliu José, Luis, 77, 79
Moore, George Edward, 66-67, 103
More, Henry, 140
Morgan, C. Lloyd, 143
Morris, Desmond, 51, 53, 74-75, 250-256, 261-262
Morrison, Adrian R., 77
Mosterín, Jesús, 38, 75, 79, 82, 90, 92-95, 135, 142, 193, 240, 254-256, 260
Muguerza, Javier, 73-74, 76
Mukerjee, Madhusree, 34, 77, 83
Muni, 155

Naess, Arne, 40
Nagel, Thomas, 169-172
Narveson, Jan, 102, 113, 123, 128, 130, 237
Neurath, Otto, 25, 262, 264
Newkirk, Ingrid, 245
Nicholson, George, 42
Nietzsche, Friedrich, 69-70, 183, 202
Nim Chimpsky, 160
Noble, Cheryl N., 48, 103-106
Nocicepción, 141
Nozick, Robert, 33, 80, 229
Nussbaum, Martha C., 28, 177, 260

Occam, Guillermo de, 143, 217
Ortega y Gasset, José, 291
Orwell, George, 229

Palomino, Manuel, 301
Pacheco, Alex, 245-249
Pacientes morales, 135, 141, 189, 235, 244, 257, 261, 265, 302
Véase Agentes morales
Padre Feijoo, 294
Padre Guzmán, 289
Padre Martín Sarmiento, 294
Pániker, Agustín, 186-187
Pantaleón, Fernando, 184-185
Papa Juan XXII, 216
Papa Nicolás III, 216
Papa Pío V, 291, 293
Papa Sixto V, 297
Páramo, Juan Ramón, 215, 218, 222
Parfit, Derek, 80, 194, 199, 206, 228
Véase Quinto error de las matemáticas morales
Parker, Sue Taylor, 143-145, 158-160
Parques zoológicos, 250 n. 7, 252, 254-255
Patterson, Francine, 159
Paul, 40, 155-156, 245, 247, 249
Pavlov, Ivan, 143
Pepperberg, Irene, 159
Pereda, Julián, 39, 289, 291-294, 297
Pérez de Ayala, Ramón, 192, 285, 291-292, 295
Pérez Luño, Antonio Enrique, 214
Personalidad jurídica, 184, 240, 256
Véase Cuasipersonas; Bienes muebles y semovientes
PETA (People for the Ethical Treatment of Animals), 245, 247-249, 261
Petición de Derechos (1628), 215
Petrinovich, Lewis, 77, 80, 82, 89-90, 187-188, 237
Pfungst, Oskar, 180
Phipps, Jill, 40
Piaget, Jean, 149
Pinker, Steven, 142, 173
Pitágoras, 40, 140, 186
Platón, 27, 34-36, 46, 116, 169
Plinio, 48
Pluhar, Evelyn, 62, 104, 133, 146, 148, 177, 201, 206, 236, 238-239, 242
Plutarco de Queronea, 109
Porfirio, 110, 141, 186

Posición Original, 126-132
Véase Rawls, John y VandeVeer, Donald, 102, 129, 131, 232
Posner, Richard, 101, 253, 257-258, 260
Povinelli, Daniel, 166-167
Premack, David, 151, 160, 162, 164, 166
Prerrogativas centradas en el agente y prerrogativas relativas al agente, 228-229
Principio de caridad, 176
Principio de Consistencia Genérica, 132-133
Véase Gewirth, Alan y Pluhar, Evelyn
Principio de la divisibilidad del daño, 194
Véase Glover, Jonathan; Parfit, Derek y Quinto error de las matemáticas morales
Principio de la igual consideración de los intereses, 189-190, 208, 225
Véase Singer, Peter y Bentham, Jeremy
Principios de justicia, 126, 130-131, 259
Véase Rawls, John y VandeVeer, Donald
Prosopagnosia, 167
Protocolo sobre la protección y bienestar de los animales (Tratado de Amsterdam), 83
Proyecto Gran Simio, 29
Psarakos, Suchi, 167
Puffendorf, Samuel von, 218
Puka, 183
Putnam, Hilary, 168, 173
Pybus, Elizabeth M., 122

Quine, William van Orman, 100, 175
Quinto error en las matemáticas morales, 194
Véase Parfit, Derek y Principio de divisibilidad del daño, 194, 228

Rachels, James, 113, 135, 154, 236, 254-255
Rawls, John, 17, 20, 36-38, 101-104, 106, 125-132, 210, 226, 232, 237, 259
Raz, Joseph, 222
Real Decreto 54/1995 de 20 de enero de Protección de los animales en el momento de su sacrificio o matanza, 303 n. 115
Real Decreto 223/1998, de 14 de marzo, 30-31
Regan, Tom, 82, 127-129, 141, 225-227, 229, 232-234, 238, 242, 261, 264, 284
Regla de Oro, 117-118
Véase Hillel y Kant, Immanuel
Reiss, Diana, 168
Requisito de la Creación, 252-253, 259 n. 49
Véase VandeVeer, Donald; Posición original
Requisito de la Preferibilidad de la Vida, 259
Véase VandeVeer, Donald; Posición original
Responsabilidad causal versus moral, 211
Riechmann, Jorge, 38, 75, 79, 106, 193, 254-256, 260
Ritchie, David G, 260
Rodman, John, 244, 253
Rollin, B. E., 129, 135, 139, 143, 145-147, 151-152, 167, 174, 176-177
Romero, Pedro, 290
Roth-Benhrendt, Dagmar, 86
Rousseau, Jean-Jacques, 62, 112, 116-117, 125, 136, 140, 150, 202, 282
Routley, Richard, 154, 178
Rowlands, Mark, 129
RSPCA (Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals), 78, 190
Russell, Bertrand, 78, 83
Russell, William S, 83, 149
Ryder, Richard D., 40, 62, 135, 190

Sádaba, Javier, 72, 174, 237
Salt, Henry, 193, 254, 284
San Agustín, 49-51, 260, 262
San Buenaventura, 216
San Marcos, 50
San Pablo, 116
Sánchez Povedano, Salvador (Frascuelo), 289
Santiveri de Piníes, Jaime, 186
Santo Tomás, 46, 51-52, 120, 124

Sapontzis, S. F., 129, 261
Sarah, 159
Savage-Rumbaugh, Sue, 161, 164
Savater, Fernando, 57-59, 75, 251, 284
Scanlon, Thomas, 232, 238
Scarre, Geoffrey, 96
Scheffler, Samuel, 209
Schlessinger, Laura, 305
Schopenhauer, Arthur, 60, 72, 121, 123, 150, 203-204
Schweitzer, Albert, 40
Scruton, Roger, 193
Searle, John, 143, 146, 153-154, 171-173
Selección parental, 63
  Véase Altruismo
Sen, Amartya, 231
Sentido moral y sentido de la justicia, 72-74, 113, 127, 129
  Véase, Rawls, John
Sesardic, Neven, 65
Seyfarth, Robert M., 162-163, 165-166
Shakespeare, William, 98
Shaw, George Bernard, 186
Shubert, Adrian, 39, 280, 288, 290, 292, 294-295, 297
Simulacionismo, 162 n. 111
  Véase Conciencia y teoría de la mente
Singer, Peter, 25, 28-29, 31, 54, 67, 75, 89-90, 94, 97-98, 125, 129, 152, 188-191, 193-201, 204-209, 214, 225, 228
Skinner, Burrhus Frederic, 143, 263
Smart, J. J. C., 231
Smith, Adam, 143, 162-163, 180-181, 299
Smith, Llewellyn, 112, 143, 162-163, 180-181
Smith, Peter K., 112, 143, 162-163, 180-181, 299
Sociedad Protectora de los Animales y las Plantas, 297
Sociobiología, 59, 61-62, 63 n. 59, 65, 67, 74
Sócrates, 27, 35
Solomon, R., 89-90
Sorabji, Richard, 46, 51, 110, 114, 144, 148-149
Sordé, Alberto, 277
Sosa, Francisco de, 177
Spencer, Herbert, 60, 66
Spinoza, Baruch de, 114-115, 119
Spira, Henry, 82
Stevenson, Charles L., 93-94
Stone, Tony, 162-163
Swift, Jonathan, 197

Taub, Edward, 246-249
Taurek, John, 227-229
Taylor, Rowan, 29, 40, 159, 167, 214
Teixidor, Patricia, 43, 165
Teoría del interés o del beneficiario, 236, 242-243
  Véase Derechos. Sujetos de derechos
Teoría de la voluntad, 236, 242-243
  Véase Derechos. Sujetos de derechos
Terrace, Herbert, 160-161
Test del espejo, 166-168
  Véase Gallup, Gordon; Conciencia y autoconciencia; Estados mentales y sentido del yo
Tester, Keith, 74, 208, 241
Thorndike, Edward Lee, 142-143
Tryon, Thomas, 214
Thomasius, Christian, 218
Tierno Galván, Enrique, 283, 291-292, 297
Tinbergen, Nikolaas, 145, 158
Tomás y Valiente, Francisco, 45
Trasímaco, 116
Tristán, 165
Trivers, Robert, 63
Truyol y Serra, Antonio, 218
Tuck, Richard, 216-217

Unamuno, Miguel de, 296
Universalizabilidad, 104, 133
Utilitarismo, 101, 189, 209
  y agregativismo, 206-207, 212, 225, 232
  clásico, 193, 197-199, 204-205, 209
  y consecuencialismo, 194-195, 209-212, 226-228, 230-231
  del acto, 231 n. 54

de la preferencia, 199-208
de la regla, 231 n. 54
y reemplazabilidad, 193, 195, 197-199, 206, 263
y conclusión repugnante, 199 n. 67, 206
Véase Parfit, Derek

VandeVeer, Donald, 129, 252-253, 259-260, 262
Vargas Ponce, José, 278, 292
Varner, Gary E., 113
Vegetarianismo, 51, 75, 110, 186-189, 191, 196, 205
y vegetarianismo condicional, 190-192, 204, 210
Véase Jainismo
Velayos Castelo, Carmen, 40
Velázquez, José Luis, 72, 174, 237
Vesalio, Andrés, 78
Vicent, Manuel, 33, 281, 296
Victoria Eugenia de Battenberg, 293
Villalón, Fernando, 177, 277, 283, 286, 289-292
Villanueva, Tomás de, 294
Vinci, Leonardo da, 40, 186
Visalberghi, Elisabetta, 145
Voltaire (Francois Marie Arouet), 136, 137, 144

Warren, Mary Ann, 69, 76, 92, 141, 233, 240, 256, 261
Washoe, 154, 158-159, 161
Wasserstrom, Richard, 215
Watts, Mark, 301
Wells, H. G., 116
Wemelsfelder, Françoise, 254
Whiten, Andrew, 145, 164-166
Wilson, Edward O., 61-63, 65, 69
Wise, Steven, 82, 250, 252
Wittgenstein, Ludwig, 176, 243
Wollstonecraft, Mary, 214
Woodruff, G., 162
Wynne, L., 89

Zak, Steven, 82

Otros títulos en alianza**ensayo**

Tim O'Brien y Dennis Guiney
ATENCIÓN A LA DIVERSIDAD EN LA ENSEÑANZA Y EL APRENDIZAJE

Salvador Giner
CARISMA Y RAZÓN

Ignacio Izuzquiza
FILOSOFÍA DEL PRESENTE

Adelino Cattani
LOS USOS DE LA RETÓRICA

Josep Picó
LOS AÑOS DORADOS DE LA SOCIOLOGÍA (1945-1975)

Álvaro Marchesi y Carlos Hernández Gil (coords.)
EL FRACASO ESCOLAR

Michael Seidman
A RAS DE SUELO

Richard N. Cooper y Richard Layard (eds.)
QUÉ NOS DEPARA EL FUTURO

Steve Bruce
FUNDAMENTALISMO

Eliseo Aja
EL ESTADO AUTONÓMICO

Nezar AlSayyad y Manuel Castells (eds.)
¿EUROPA MUSULMANA O EURO-ISLAM?

John R. McNeill
ALGO NUEVO BAJO EL SOL

Francisco Mora
EL SUEÑO DE LA INMORTALIDAD

Rafael Dezcallar
TIERRA DE ISRAEL, TIERRA PALESTINA

Graciela Ben-Dror
LA IGLESIA CATÓLICA ANTE EL HOLOCAUSTO

Adelina Sarrión
BEATAS Y ENDEMONIADAS

Xus Martín, Josep M.ª Puig,
María Padrós, Laura Rubio y Jaume Trilla
TUTORÍA

Roberto L. Blanco Valdés
LA CONSTITUCIÓN DE 1978

Pablo de Lora

JUSTICIA PARA LOS ANIMALES

LA ÉTICA MÁS ALLÁ DE LA HUMANIDAD

La ética es un asunto estrictamente humano, pero su dominio no excluye a los animales, que no disponen del sentido de la justicia. Nuestro comportamiento con ellos no es por tanto moralmente irrelevante en la medida en que se vean afectados por nuestras acciones. No tenerlos en cuenta meramente porque no pertenecen a nuestra especie es una forma de discriminación injustificada cuya eliminación tendría un impacto extraordinario sobre las que han sido y siguen siendo nuestras actitudes y prácticas con el reino animal. Con referencias a los estudios sobre comportamiento animal, a la historia, a las tradiciones no occidentales y a la crueldad institucional que aún pervive, este libro analiza críticamente el alcance de la reflexión ética en favor del bienestar animal, en la compañía de aquellos que, desde Pitágoras hasta Peter Singer, han abogado porque, tanto desde la teoría como en la cotidianeidad de nuestras vidas, hagamos justicia con los animales.

ISBN: 84-206-4157-X

Alianza Editorial

9 788420 641577

3492221